من كتب الفقير
السيد سليمان
الامدري
عفي عنه

كتاب التوضيح على تنقيح الاصول

I

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن نظر وتأمل وعلم واستكمل أسبغ الله نعمه عليه وأجمل حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل
رسله محمد وآله مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا
وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجز جده
يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح
مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع
التي من لم يحلها بغير اطناب لم يحل له النظر في ذلك الكتاب
اعلم انى لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى
انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك
وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت
في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغير النسخ المكتوبة
قبل ذلك التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام
ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول
وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني
عليه احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان العلم الى هذا الامد

جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لمن حق ان يوشح بذكره صدور
الكتب والاسفار ويستغاث باسمه العالي في الامصار والاقطار
اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيارة
بيته الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني الطغيان واهتز بحسن
شعائره المشاعر والاركان رافع لواء الشريعة الغراء محيي مراسم
الحقيقة اليقينية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس
الاسلام والمسلمين المؤيد بالايد المتين في اعلاء كلمة الدين
المبين اعز الله الاسلام بدوام دولته وبقائه وشد باوتاد
الخلود اطناب عزه وعلائه فهو الذي قام بتقوية الدين في زمان
ضعفه وفتوره واشتغل بكماله برفع قصور الشرع في اوان
قصوره واوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الامحاء
في طرق الدين القويم معلما ومنارا فاختصاصه بهذه الكرامات
الدينية اوجب التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب
بشرائف القابه فاني بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا وزخرفها
فضلا عن ان اذكر في كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم
وسميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى
مسؤول ان يعصم عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والزلل
اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب ش افتتح بالتصمية
قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون
في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل
وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم ان كان

جمعًا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التأنيث
والتذكير نحو نخل خاوية ونخل منقعر م من محامد لا صولها
من مشارع الشرع نماء ولفروعها من قبول القبول نماء ش القبول
الاول ريح الصبا م على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني
وفروعها رفيعة الحواشي ش اي لطيفة الاطراف والجوانب م دقيقة المعاني
بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام
وجعل المتشابهات مقصورات في خيام الاستتار ابتلاء لقلوب
الراسخين ش فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح
عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم
بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدًا من خلقه عليها م والنصوص
منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين ش منصة العروس مكان يرفع
عليه العروس للجلوة م وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة
نبيه المصطفى وفصل خطابه ش اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل
صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه م ما رفع اعلام الدين باجماع
المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم بها القايس الحكم في المقيس واراد
بالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم
باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع
فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية
الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها

علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال
بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام
عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله
بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رأيت فحول
العلماء مكبين في كل عهد وزمان ش اي مقبلين عليها من اكب على فلان
على مباحثه اصول الفقه
اي سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه
للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي نور
الله تعالى داره السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز
كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته
ورأيت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع
لحاظه ش اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان
ينظر اليه قصدا م اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت ش اي طلبت
تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه
زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب
مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة يخلو الكتب عنها
سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا
بعروة الاعجاز ش اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب
لان الاعجاز اقوى وارفع من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي
الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر

في الكلام فهو دون الإعجاز وطرفه فوق الواحد فأورد فيه لفظ الجمع
م وسميته بتنقيح الأصول والله تعالى مسئول أن يمتع به مؤلفه
وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم إنه هو البر
الرحيم م أصول الفقه ش أي هذا أصول الفقه وأصول الفقه
ما هي فنعرفها أولا باعتبار الإضافة وثانيا باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص
أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف والمضاف إليه
فقال م الأصل ما يبتنى عليه غيره ش فالابتناء شامل للابتناء الحسي
وهو ظ والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله م وتعريفه بالمحتاج إليه
لا يطرد ش وقد عرف في المحصول بهذا واعلم أن التعريف إما حقيقي كتعريف
الماهيات الحقيقية وإما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما إذا ركبنا
شيئا من أمور هي أجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما
كالأصل والفقه والنوع والجنس ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين أن هذا الاسم
لأي شيء وضع وشرط كلا التعريفين الطرد أي كلما صدق عليه الحد صدق
عليه المحدود والعكس أي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فإذا
قيل في تعريف الإنسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان
كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك أن تعريف الأصل تعريف اسمي
أي بيان أن لفظ الأصل لأي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في
المحصول لا يطرد م لأنه ش أي الأصل م لا يطلق على الفاعل
ش أي العلة الفاعلية م والصورة ش أي العلة الصورية م والغاية ش
أي العلة الغائية م والشرط ش كالأدوات الصناعة مثلا فعلم أن هذا
التعريف صادق على هذه الأشياء لكونها محتاجا إليها والمحدود لا يصدق

عليها لأن شيئا من هذه الأشياء لا يسمى أصلا فلا يصح هذا
التعريف الاسمي م والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا
لتخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن
لم يزد أراد الشمول ش هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة رضي الله عنه
فالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها
إما أن يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فإن أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم
أن ما يأتي به المكلف إما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة
تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان
طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل
الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل
في شيء من القسمين وإن أريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب
ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني أي مما يعاقب عليه
والتسعة الباقية من الأول أي مما لا يعاقب عليه وإن أريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة
الباقية مما لا يثاب عليها وإما أن يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب
عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها
وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها بقي فعل الحرام
والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين وإما أن يراد بما لها
وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الأقسام إذا عرفت

يمكن ح
الاحكام الستة
يكون ح
ويمكن ح
ويمكن ح
الاصناف ح

هذه فالحمل على وجدا لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضى وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة انما لم يزد هذا القيد لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثمة سمى الكلام فقها اكبر م وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية ش فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فان اراد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التى ليست باحكام عن الحد اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله المتعلق الخ فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف

الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول [illegible] دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال م والحكم قيل خطاب الله تعالى ش هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات وقوله م المتعلق بافعال المكلفين ش يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرج بقوله م بالاقتضاء ش اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة م او التخيير ش اى الاباحة م وزاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما ش اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب لكذا او شرط كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ والوجوب من باب

[illegible]

اى زاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال على الحد المذكور لاخراج التقليد ولا شك انه مكرر لانه خرج بقوله من ادلتها لانه ذكر العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها والعلم من الادلة بدون الاستدلال محال فان قلت هذا القيد لا يخرج التقليد لان العلم الحاصل للمقلد بالاحكام مستفاد من قول المجتهد وقول المجتهد مستفاد من تلك الادلة التفصيلية فيكون علمه مكتسبا من الادلة قلت لا نم ذلك فان المراد من العلم بالاحكام من الادلة العلم بالذات لا بالواسطة فلا يرد السؤال

من المص رحمه الله

الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء
بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولو وقع احدهما
الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما م وبعضهم عرف الحكم الشرعي
بهذا ش بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب
الله تعالى الخ فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر م والفقهاء يطلقونه
على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا ش بطريق اطلاق
اسم المصدر على المفعول م كالخلق على المخلوق ش لكن لما شاع
صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية م يرد عليه
ش اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ م ان الحكم المصطلح
ما ثبت بالخطاب لا هو ش اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا
للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا م
وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي ش كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته
وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين
مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا
هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق
الحق بماله وبذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على
الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله
م فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس ش
اذ لا خطاب هنا م الا انه يقال ش اعلم ان المصادر قد يقع
ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان
يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه

ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب
الاشكال م يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه
ثبت بالقياس ش فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال
م وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا ش من الحد مع انهما حكم فان الامر
بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من
الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار
اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح م ويقع التكرار
بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين ش لانه قال في حد الفقه
العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة
بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار م الا ان يقال
نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص
بالجوارح ش فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال
المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال
القلب م والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ش
سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة
يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية
اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس
م فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين
ش اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها
يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع

فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو
الفقه وحد الفقه يكون جامعاً مانعاً على هذا المذهب واما
عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان
من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما
لا يعد ان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه
فلا يكون هذا تعريفاً صحيحاً للفقه المصطلح على مذهب الاشعري م
ولا يراد عليه ش اي على حد الفقه م التي لا يعلم كونها من الدين
ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد
بالاحكام بعضها واذ قال ش اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول
ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص
العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا
لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام
ليس بعضها وان قال فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء
علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن
ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان
العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من
الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك
العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث
لا تكاد تتناهى ولا ضابط بجميع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت
لا ادري ولا البعض لنسبة معينة بالكل كالنصف والاكثر للجهل
ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول

غير منضبط ولا يراد ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل
واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة
حيوتهم كابي حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر والخطاء في الاجتهاد
ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس الاجتهاد فيه مساغ
وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص
لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون
الفقه علماً بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال م بل هو العلم
بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها
والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح
منها ش فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول
الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء
في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد
لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق
الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية
يشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمنه
لا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط
الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني
فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولاً انه مقطوع به فان الجملة التي
ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع
عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على
القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن

في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم
فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به وهذا
الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا
واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت
الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم
يثبت في علم الله تعالى م واصول الفقه الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلثة ش لما ذكر
ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه
الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول
مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه
لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى
الثلثة الاول م اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها ش
فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس
بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس
حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى
قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما
المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع
فاورد والنظير قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة
كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها

والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في
امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار
الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول
م وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على
وجه التحقيق ش اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها
الى الفقه توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام
وقولنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه
وان اشتمل على القواعد الموصلة الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق
بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد
والمقدمة ونحوهما ليبتني عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا
الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول
فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم
ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته
القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات
الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا
الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم
فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية
بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في
قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما

دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان
هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس
على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات
ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما
دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي
الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم
ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا
على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له
معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد حتى
لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة
سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما يصدق كلية اذا اشتملت على
هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما
بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه
ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل
المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان
الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها
فلهذا لم نذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد
ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها
المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد
يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة رحمه الله

وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول
الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد
والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة الاربعة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى
فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية راي
ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر
الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة
بخصوصية ناشية من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فان
هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به
وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج
في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال
المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث
المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض
التي تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك
القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه
وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على
اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت
لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر
من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم

ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى
قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وتطريق الملازمة
هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه
الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع
المباحث المتقدمة مندرجة تحت القضية الكلية المذكورة التي هي احدى
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا
علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته
دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه
يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليين من حيث ان
الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع
الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة الشرعية
وبعضها ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية
والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي
اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة
م فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها ش الفاء في
قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا
يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد
بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير
في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها
وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة كماله

مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان
العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها
وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل
في ثبوت ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال
ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع
تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم
وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد
يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض
الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون
الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في ثبوت ما هو
مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحو ذلك والثالث
ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل
هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا للموضوع القضايا وقد يقع
موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر
الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة
واما الثالث من القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله م ويلحق به
البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به ش الضمير
المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث
وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم
وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق

يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان
موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انها من
لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة
من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة
عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل
هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث
انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى
احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور
الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر
على سبيل التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم تعد مباحث
الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله
وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو
قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة
وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة
الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت
للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر
لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش
في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا
فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم
اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك

بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن
منها انهم ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع
واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان
اضافة شيء الى آخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم
وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق
ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشية عن احد
المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين
وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء
كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها
فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واذا اريد بالعلم الواحد
وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة
فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه
والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار
وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه
ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح
ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها
انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما ان الشيء
مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه
موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك

الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه
وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه
يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع
منها فالحيثية تكون بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها
شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض
وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب
والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل تلك الحيثيتين والواقع خلاف ذلك
ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا
غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث
عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان
الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها اضافية
وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها
لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الاخر
ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي
التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكماله عن غيره واذا ثبت ذلك يمكن
ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض
المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات
واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف
بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل
وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان ارادة

الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة
في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث لها شكل
وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة
قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية
فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما
عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقها لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك م فوضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو
على اربعة اركان **الركن الاول في الكتاب** اي القران وهو ما
نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ش فخرج سائر الكتب والاحاديث
الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا
التعريف دوري لانه عرف القران بما نقل في المصحف فلا بد وان يقال
الذي كتب فيه القران فاجبت عن هذا بقولي م ولا دور لان المصحف
معلوم في العرف ش فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القران ثم
اردت تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف اي نوع من انواع
التعريفات فان تمام الجواب موقوف على هذا فقلت م وليس هذا تعريف
ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القران ش
فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا
او عرفوا القران فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القران بهذا فليس تعريفا
لماهية القران ايضا بل تشخيصه م لان القران يطلق على الكلام الازلي
وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء ش فان القران لفظ

مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق
ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا
اي يريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف
ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصاحف فلا بد
من معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية
المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس
قابلا للحد بقوله م على ان الشخصي لا يحد ش فان الحد هو القول المعرف للشيء
المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة
او نحوها الى مشخصاتها ليحصل المعرفة واذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن
لما نزل به جبرئيل عليه السلام فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن
ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص
بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرئيل عليه السلام او
زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد لنا ولا يرد احدهما
انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب
تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان
القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي
فظ واما معرفة القرآن فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ
من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاح فنعني بالشخصي
هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض
تنتهي مشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها
بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب

ولا يمكن ح معرفة ماهية المصحف م

كما ان الشخصي لا يقبل الحد م

محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا او الشخصي بهذا المعنى
لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو
هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا
الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه فانه حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد
ان يقال البعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية
بل التشخيص ونعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف
لا يرد الاشكال عليه ولا علينا م ونورد ابحاثه ش اي ابحاث الكتاب
م في بابين الاول في افادته المعنى ش اعلم ان الغرض افادته الحكم
الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث
في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة
والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى م والثاني في افادته الحكم الشرعي ش
فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة
والوجوب والحرمة حكم شرعي م

الباب الاول

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع
تقسيمات ش المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على
القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا
اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يجعل
النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو
قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة
لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ
آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه

اي القرآن

رجع عن هذا القول اى عن لزوم النظم فى حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا
القول فى المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا
قالوا ان القران هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت
هذه العبارة م باعتبار وضعه له ش هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات
الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما
يأتى وهذا ما قال فخر الاسلام الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة م
ثم باعتبار استعماله فيه ش هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار
الاستعمال انه مستعمل فى الموضوع له او فى غيره كما يجئ م ثم باعتبار ظهور
المعنى عنه وخفائه ومراتبهما ش وهذا ما قال فخر الاسلام والثانى فى وجوه
البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال
ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى
وخفائه م ثم فى كيفية دلالته عليه ش وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع
فى وجوه الوقوف على احكام النظم م **التقسيم الاول** ش اى الذى
باعتبار وضع اللفظ للمعنى م اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا
فمشترك ش كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان
م او وضعا واحدا ش اى وضع للكثير وضعا واحدا م والكثير غير محصور
فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه ش فالعام لفظ
وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا
يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج
اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة
جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج
الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اى وان لم يستغرق

جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من
لا يقول بعموم الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه
يراد بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذى يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون
واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال
غير مرئى م وان كان ش اى الكثير م محصورا كالعدد والتثنية او وضع
للواحد فخاص ش سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار
النوع كرجل وفرس م ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى
يسمى مأولا ش واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة
اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول وانما لم اورد
المأول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد
ثم هنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه
وهو هذا م وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه
مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم
جنس وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه
المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها
معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهى ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق
للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له ش اى السامع
وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعيين
وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءنى
رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود
كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع

اقسام المطلق من الخاص

للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر
من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض
الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون
فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء مثلا يكون
العيون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد
تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه
لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن
ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي
فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناها **فصل** الخاص
من حيث هو خاص ش اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة
الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا م يوجب الحكم ش فاذا قلنا زيد
عالم فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص
بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد م قطعا ش ويجيء
انه يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون
احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون احتمال اصلا م ففي قوله تعالى
ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي
طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض ش اعلم
ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء الحيض عند
ابي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه الله فنحن نقول لو كان المراد الطهر
يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق

المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب
من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي
يجب طهران وبعض م على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث
كذلك ش جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب
يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان
الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول
في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول
والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث
شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع
لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا م وقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء
فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص
تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء
المراءة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو
الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي ان
الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي
بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام
وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب ش اعلم ان الشافعي رحمه الله
يصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو
قوله فلا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا
ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الطلاق مع الخلع ثلثة

فيصير قوله فان طلقها رجعياً قال المختلعة او يلحقها صريح الطلاق
فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ودوج تمسكنا مذكور في
المتن مشروحاً م وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب
الالصاق فلا ينفك الابتغاء ش اي الطلب م وهو العقد الصحيح
عن المال اصلاً فيجب بنفس العقد ش بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب
بنفس العقد اذا كان فاسداً م خلافاً للشافعي رحمه الله ش والخلاف
هنا في مسألة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر
لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت واكثرهم على وجوب المهر
اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما
م وقوله قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون
ادناه مقدراً خلافاً له س لان قوله فرضنا معناه قدرنا والتقدير
الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان
الا على غير مقدر في المهر اجماعاً فتعين الثاني فيكون الادنى مقدراً
ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو
معتبر شرعاً في مثل هذا الباب اي كونه عوضاً لبعض اعضاء الانسان
وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي
كل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل
مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في اخر فصل النسخ الا مسألتين
تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسألتا الهدم والقطع مع الضمان
م فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه
مجمل لاختلاف اعداد الجمع ش فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل

عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد
من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه
من الثلثة الى العشرة فيكون مجملاً م ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقاً
لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم ش المراد منه نعيم بن مسعود
او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة م وعند البعض يثبت الادنى
وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن ش فانه اذا قال
لفلان علي دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت
الثلثة لان العموم غير محكي فيثبت اخص الخصوص م وعندنا وعند
الشافعي يوجب الحكم في الكل ش نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو
نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم م لان العموم معنى مقصود
فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه ش فان المعاني التي هي مقصودة
في التخاطب قد وضع الالفاظ لها م وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع
بين الاختين وطئاً بملك يمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما
ملكت ايمانكم ش فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت
مجتمعة مع اختها في الوطي او لا م وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا
بين الاختين ش فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان
الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين م فالمحرم راجح
ش كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح م وابن
مسعود جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخاً
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً الآية حتى جعل

عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل ش اختلف علي وابن مسعود
في عدة حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين
توفيقاً بين الآيتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشراً والاخرى في سورة النساء القصرى وهو قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء
الطولى (سورة الطلاق) وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشراً فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى
عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملاً او لا وقوله واولات
الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخاً لقوله يتربصن في مقدار
ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملاً م فقد
عام كله ش اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود
رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة م لكن عند الشافعي هو دليل
فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ش اي تخصيص
عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس م لان كل عام يحتمل
التخصيص وهو شايع فيه ش اي التخصيص شايع في العام م وعندنا
هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد
منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك

المعنى لازماً له الا ان يدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا
قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع
عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا
كاحتمال المجاز في الخاص فانه لا يجعله محكماً ش هذا جواب عما قال
الواقفية اي الجماعة التي توقفت في حكم العام انه يوكد بكل واجمع وايضاً
عما قال الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن (معشر الحنفية) لا ندعي ان العام
لا احتمال فيه اصلاً فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا
الذي يصير محكماً اي لا يبقى فيه احتمال اصلاً لا ناشٍ عن دليل ولا غير ناشٍ
عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال
آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحاً فالخاص كالنص والعام
كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعاً للكل كان ارادة البعض
دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان
لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلاً فان اللفظين متساويان في الدلالة على
المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي
لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص
الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل
او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب
العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام فان كان
المخصص هو الكلام فان كان متراخياً لا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقي
الكلام في المخصص الذي يكون موصولاً وقليل ما هو م واذا ثبت هذا

فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة ش مع ان
فى الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا
على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح م فعند الشافعى رحمه الله يخصص
وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه وان كان العام متأخراً
ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخراً فان كان موصولاً يخصصه
وان كان متراخياً ينسخ فى ذلك القدر عندنا ش اى فى القدر الذى
تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخاً للعام بالكلية بل فى ذلك
القدر فقط م حتى لا يكون العام عاماً مخصصاً ش بل يكون قطعياً
فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض م

فصل

قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل ش اى
بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاماً بنفسه والمستقل ما لا يكون
كذلك سواء كان كلاماً او لم يكن م وهو ش اى غير المستقل م الاستثناء
والشرط والصفة والغاية ش فالاستثناء يوجب قصر العام على
بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت
طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة
نحو فى الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذى
جعل الغاية حداً له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل م او بمستقل
وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل ش الضمير
يرجع الى غيره م نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه
وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما
الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا تأكل رأساً

يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصاً فيكون اللفظ اولى
بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب ويسمى
مشككاً او زائداً ش عطف على قوله ناقصاً م كالفاكهة لا تقع على
العنب ففى غير المستقل ش اى فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر
العام غير مستقل م هو ش اى العام م حقيقة ش فى الباقى
لان الواضع وضع اللفظ الذى يستثنى منه للباقى م وهو
ش اى العام م حجة بلا شبهة فيه ش اى فى الباقى وهذا اذا كان
الاستثناء معلوماً اما اذا كان مجهولاً فلا م وفى المستقل
كلاماً او غيره ش اى فيما اذا كان القاصر مستقلاً ويسمى هذا
تخصيصاً سواء كان المخصص كلاماً او غيره م مجاز ش اى
لفظ العام مجاز فى الباقى م بطريق اطلاق اسم الكل على
البعض من حيث القصر ش اى من حيث انه مقصور على الباقى
م حقيقة من حيث التناول ش اى من حيث ان لفظ العام
متناول للباقى يكون حقيقة فيه م على ما يأتى فى فصل المجاز
ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه بالكلام
او غيره ش فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل
فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاماً او غيره
م لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون
قطعياً لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمداً
على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اذا قمتم ونظائره دليل فيه شبهة ش وهذا فرق تفردت

بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص
منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة
بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان
التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه
يخص والا فلا م وأما الكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا
معلوما كان المخصوص كالمستأمن ش حيث خص من قوله تعالى
اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك م او
مجهولا كالربوا ش حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع م
لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء
اذ هو يبين انه لم يدخل ش اي التخصيص يبين ان المخصوص
لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى
لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا
يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم م وان
كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ش
والاصل في النصوص التعليل م ولا يدرى كم يخرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام
فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء ش فانه يبين
انه لم يدخل م فلا يقبل التعليل ش اذ الاستثناء لا يقبل التعليل
لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة
في الباقي كما كان فكذلك التخصيص م وان كان مجهولا لا يبقى
العام حجة لما قلنا ش ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء

المخصوص م

الاصل في النصوص التعليل

المجهول

المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي م وعند
البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا ش اي العام يبقى فيما وراء
المخصوص كما كان م وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام
مستقل بخلاف الاستثناء ش ولما كان المخصص كلاما مستقلا
وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر
الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق
بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام م وعندنا تمكن
فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره ش وهو ارادة الكل فعلم
ان المراد البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة وعلم
ان المائة غير مرادة وكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو
في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير
مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله م فيصير عندنا كالعام الذي
لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ش ثم اراد
ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال
م لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه
للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به ش اي بالشك اذ قبل التخصيص
كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل
فلا يبطل بالشك م وان كان ش اي المخصص م معلوما فللشبه
الاول يصح تعليله ش لا يريد بقوله فللشبه الاول اثر حيث انه

يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض
افراد العام ليُنسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل
الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد من حيث
انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله م كما هو عندنا ش فان عندنا
وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا
يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام م فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام والشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض
فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به ش الشبه الثاني هو
شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في
حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا
يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن
حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام
حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل
التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا
ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة
تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا
تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه
الشبهة قال م على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان
ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا ش فان المخصص ان
لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف
فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل

العام باحتمال التعليل م فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ
ش اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين
المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في
بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد
نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن
ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق م فان
العام الذي نسخ بعضه ثابت ولا لا ينسخ بالقياس لان القياس
لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم
به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب
ما ذكرنا ش من الاستثناء والنسخ والتخصيص م فنظير الاستثناء
ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته
من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع
بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرط القبول في المبيع فيفسد
بالشرط الفاسد ش ففي المسألة الاولى ليس حقيقة الاستثناء
لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى
في حكم صدر الكلام وفي هذه المسألة لم يدخل الحر تحت الايجاب
مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسألة
الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة
فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين
احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما
والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع

بالحصة بقاءً صحيح كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ
والثاني أن البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو
وهو أن ما ليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطًا لقبول
المبيع م ونظير النسخ باع عبدين بألف فمات أحدهما قبل التسليم
يبقى العقد في الباقي بحصته ش فهذه المسألة تناسب النسخ من
أن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلًا تحت البيع
لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار
كالنسخ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في
العبد الآخر بيع أنه يصير بيعًا بالحصة لكن في حالة البقاء وأنه
غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد م ونظير التخصيص
باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما صح إن علم محل
الخيار وثمنه لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لا الحكم
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فإذا جهل
أحدهما لا يصح لشبه الاستثناء فإذا علم كل واحد منهما
يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد
بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد إذا بين حصة كل واحد
عند أبي حنيفة رحمه الله ش وبيان مناسبتها التخصيص أن
التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا
العبد الذي فيه الخيار داخل في الإيجاب لا الحكم على ما عرف
فمن حيث أنه داخل في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلًا
فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط

بيانًا أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء وإذا كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء
فلرعاية الشبهين قلنا إن علم محل الخيار وثمنه يصح البيع
وإلا فلا وهذه المسألة على أربعة أوجه أحدها أن يكون محل
الخيار وثمنه معلومين كما إذا باع هذا وذاك بألفين هذا
بألف وذلك بألف صفقةً واحدةً على أنه بالخيار في ذلك
والثاني أن يكون محل الخيار معلومًا لكن ثمنه لا يكون معلومًا
والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شيء منهما معلومًا
فلو راعينا كونه داخلًا في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع
غاية ما في الباب أنه يصير بيعًا بالحصة لكنه في البقاء لا في
الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم
يفسد البيع في الصور الأربع أما إذا كان كل من محل الخيار
وثمنه معلومًا فلأن قبول غير المبيع يصير شرطًا لقبول المبيع
وإذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولًا فلهذه العلة ولجهالة المبيع
أو الثمن أو كليهما فإذا علم أن جهة النسخ توجب الصحة في الجميع
وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين
وقلنا إذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولًا لا يصح لشبه الاستثناء
وإذا كان كل منهما معلومًا يصح البيع لشبه النسخ ولم يعتبر هنا
شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو أن ما ليس
بمبيع يصير شرطًا لقبول المبيع بخلاف ما إذا باع الحر والعبد
بألف صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد البيع

عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع م **فصل** في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا ش فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم م لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض الاثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية ش فان اقل الجمع فيهما اثنان م وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام شر فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام م او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام شر فانه لما كان الاسلام

ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحدا واثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية م ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع ش فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع م فيصح تخصيص الجمع ش تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل م وما في معناه شر كالرهط والقوم م الى الثلثة والمفرد ش بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي م كالرجل وما في معناه ش كالجمع الذي يراد به الواحد م نحو لا اتزوج النساء الى الواحد شر اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد م والطائفة كالمفرد ش بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة م منها ش اي من الفاظ العام م الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم اولوية فتعين الكل شر اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة

الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى
من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا
فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان
البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام
لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع
لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق
المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذ لم يكن
ثمة عهد فقولهم ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين
الاستغراق م ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش ش
لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه
بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد م ولصحة
الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع ش اي الجمع المحلى باللام
م مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء
يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى
لا تحل لك النساء من بعد ش هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس
م ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة
يجب حمله على تعريف الجنس ش وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله
لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا
غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء

لا يمكن صرف الصدقات الى جميع الفقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق
مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف
الزكوة م فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا ش
اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه
لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول
ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية على
حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه
اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب الامر
في معنى العموم والتكرار لانها اذا بقيا جمعا الغا حرف العهد اصلا
الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا
مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو
امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمائنا قالوا
انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس
م والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء
واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة
الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون
حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن ه
للعهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق
والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز
وشربت الماء ش وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا
ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية

مطلب اليمين اما للحمل او للمنع

م ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء ش وجه
التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا
الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو
قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى م وكلمة التوحيد
والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان
قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع
هنا س اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا
فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان
لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف
النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا
لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا
فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي م وكذا
النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله
ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول
[خير من صدقة يتبعها اذى الآية]
معروف ش وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما
صح التعليل م ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ
فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما
معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة ش فان قوله لا اجالس الا
عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف

وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا م
فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص
من وجه عام من وجه ش خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون
فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد م والنكرة في
غير هذه المواضع خاص لكنها يكون مطلقة اذا كانت في الانشاء
نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا
كان في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير
الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام
العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين ش اي اذا
اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول واذا اعيدت معرفة
كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه م قال
ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية لن يغلب
عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك
مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عنده س اي عند
ابي حنيفة رحمه الله م الا ان يتحد المجلس ش فالاقسام العقلية اربعة
ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت
النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور
وهو ما اذا اقر بالف مقيد ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية
لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله م ومنها
أي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر

فضربوه عتقوا وان قال اى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد
قالوا لانه في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع
الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه في الاول وصفه بالضاربية
وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا
الواحد المنكر ففي الاول ش اى في قوله اى عبيدى ضربك فهو حر
م لما كان عتقه ش اى عتق الواحد المنكر م معلقا بضربه مع قطع النظر
عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فيه ولا يبطل الوحدة ولو
لم يثبت هذا ش اى عتق كل واحد م وليس البعض اولى من البعض
يبطل ش اى الكلام م وفي الثاني ش وهو قوله اى عبيدى ضربته م
يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل ش اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل
المخاطب بخلاف الاول م نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر ش هذا
نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل
معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم م ونحو كل اى خبز تريد
ش هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن
من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا
الكلام للتخيير في العرف م ومنها من وهو يقع خاصا
كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك ش
فان المراد بعض مخصوص من المنافقين م ويقع عاما في العقلاء
اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابى سفيان فهو آمن فان قال
من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وفي من شئت
من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا

اشكال من جهة النحو

قال ابن يعيش في اوائل شرح المفصل بعد التفصيل المشبع
في هذه المسئلة فلولا خوض هذا
الامام يعني محمدا في لجة بحر هذا
العلم النفيس مع رسوخ
قدمه فيه لما اتهم
[illegible]
[illegible]

بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابى حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا
لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما في كل من هذا
الخبز ولانه متيقن ش اى التبعيض متيقن لان من اذا كان
للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة
البعض متيقنة وارادة الكل محتملة م فوجب رعاية العموم
والتبعيض وفي المسألة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق
بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار
بعض ش اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق
كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب
ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق
والفرق الاخير في اى مما انفردت به م ومنها ما في غير العقلاء
وقد تستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي
نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر
وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف
سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان
دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عموم على سبيل الانفراد اى يراد
كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان
قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق
كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى
المتخلف بخلاف من دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام

على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموم الغرائد لا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول ش وهذا الفرق قد تقرر به ايضا تحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف

م وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا لكل ش كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ورد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا ينافي ارادة الآخر فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فهنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر لانه يراد للمعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول

فيتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق م مسئلة

حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة

نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك

فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم

في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس

ش قال الشافعي رحمه الله لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز

في البعض الآخر قياسا م واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا

القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام ش جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل

حكاية الفعل لا تعم

بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام
الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا ان هذا حكاية الفعل لكن الجار
علم لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله
قضى بالشفعة لكل جار م **مسئلة** اللفظ الذي ورد بعد
سؤال او حادثة اما ان يكون مستقلا او يكون لا م اما ان خرج
مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء
او بالعكس ش اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب م
نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول
نعم ش هذا نظير غير المستقل م ونحو سهى النبي عليه السلام فسجد
وزنى ماعز فرجم ش هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا
م ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة على
قدر الجواب ش هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب م ونحو
ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب ش هذا نظير المستقل
الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ
نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع
يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت
الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله يحمل على الجواب وهذا
ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة
ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة
م **مسئلة** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على
على تقييده فاذا وردا ش اي المطلق والمقيد م فان اختلف

الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة فان الاعتاق يتقيد بالمؤمنة ش اي الا في
كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما
حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين
ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي
تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق
يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار
كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي
ايجاب الاعتاق بالمؤمنة م وان اتحد ش اي الحكم م فان اختلف
الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي
يحمل ش سواء اقتضى القياس ام لا م وبعضهم زادوا ان اقتضى
القياس ش اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى
القياس حمله عليه م وان اتحدت ش اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا
م فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين ش اي اذا دخل النص المطلق والمقيد على السبب
فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما
على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد ويدل الاخر على ان الرأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين م لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل
منهما اذ لا تنافي في الاسباب ش اي يمكن ان يكون المطلق سببا
والمقيد سببا م خلافا له ش اي للشافعي رحمه الله يتعلق بقوله لم يحمل

عندنا م وان دخلا ش اى المطلق والمقيد م على الحكم ش فى صورة
اتحاد الحادثة م نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب ش
صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه
الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات م يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما ش فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب
عدم اجزائه م هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لان
المطلق ساكت والمقيد ناطق وكان اولى ش فنقول فى جوابه نعم ان
المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا فى اتحاد الحادثة والحكم
كما فى ثلثة ايام متتابعات م ولان القيد زيادة وصف يجرى مجرى
الشرط فيوجب النفى فى المنصوص وفى نظيره كالكفارات لانها
جنس واحد ش دليل على المذهب الاخير وهو انه يحمل ان اقتضى
القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص
بالشرط يوجب نفى الحكم عما عداه عنده وذلك النفى لما كان مدلول
النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفى فى المنصوص وفى نظيره
بطريق القياس م ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم ش فهذه الآية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل
على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما فى بقرة بنى اسرائيل
م وقال ابن عباس رضى الله عنه ابهموا ما ابهمه الله واتبعوا ما بين الله تعالى
ش اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل
عليه م وعامة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ما قيدوا امهات النساء بالدخول

تبع قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى ثلثة ايام صح

الوارد فى الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن ش
فنعمل بكل واحد فى مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن
شرع فى نفى المذهب الثانى وهو الحمل ان اقتضى القياس م
والنفى فى المقيس عليه بناء على العدم الاصلى فكيف يتعدى ش
فانهم قالوا النفى حكم شرعى ونحن نقول هو عدم اصلى فان قوله تعالى
فى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له
دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة
القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى الاجزاء الكافرة على العدم
الاصلى فلا يكون فلا يكون حكما شرعيا ولا بد فى القياس من كون
المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول
عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصدقة والصوم وغيرهما
والثانى عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة والقسم الاول
اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثانى مختلف فيه فعند الشافعى رحمه الله
حكم شرعى وعندنا عدم اصلى بناء على ان التخصيص بالوصف دال
عنده على نفى الحكم على الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير
رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه
نفى تحرير الكافرة فيكون النفى مدلول النص وكان حكما شرعيا ونحن
نقول لا وجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه
اذا كان فى آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر
ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير ثلا يلزم التناقض فلم يوجد

ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداً فيكون الكافرة
باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعلام وشرط القياس
ان يكون المعدى حكماً شرعياً لا عدماً اصلياً م ولا يمكن ان يعدى
القيد فيثبت العدم ضمناً ش جواب اشكال مقدر وهو ان يقال
نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم
اجزاء الكافرة ضمناً لا انا نعدي العدم قصداً ومثل هذا يجوز في القياس
فنجيب بقولنا م لان القيد ش وهو قيد الايمان مثلاً م يدل
على الاثبات في المقيد ش اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في
تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان م والنفي في غيره ش اي على
نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل
على هذين الامرين م والاول ش وهو اجزاء المؤمنة م حاصل
في المقيس ش وهو كفارة اليمين م بالنص المطلق ش وهو قوله
او تحرير رقبة م فلا تفيد تعديته فهي ش اي التعدية م في الثاني
فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها ش اي بعين تعدية العدم
م وان كانت غيرها فهي مقصودة منها ش اي وان كانت تعدية القيد
غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل
هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان
مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد فبطل قوله نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم
يثبت قصداً وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس م فيكون ش
اي تعدية القيد م لاثبات ما ليس بحكم شرعي ش وهو عدم اجزاء

الكافرة فانه عدم اصلي م وابطال الحكم الشرعي ش وهو اجزاء الرقبة
الكافرة في كفارة اليمين م الذي دل عليه المطلق ش وهو قوله تعالى
في كفارة اليمين او تحرير رقبة م وكيف يقاس مع ورود النص
ش فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم
المعدى او على عدمه م وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام
كما زعموا ليجوز بالقياس ش جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول
على جواز حمل المطلق على المقيد لان اقتضى القياس حمله وهو ان
دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة
العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام
يخص بالقياس اتفاقاً بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس
ايضا عندكم فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله
م لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصاً
بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداً بالقياس لانه قيد اولا بالنص
ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلاً للنص ش فالحاصل ان
العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقاً بل انما يخص اذا خص اولاً
بدليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق
بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداً
بالقياس فلا يكون كتخصيص العام م وقد قام الفرق بين الكفارات
فان القتل من اعظم الكبائر ش لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق
بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسألة الجزئية وذكر فيها
مانعاً آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان

ان يشترط في كفارة الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ
الكفارة بقدر غلظ الجناية م لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة
ش هذا اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق
في هذه المسئلة فاجاب بقوله م لان المطلق لا يتناول ما كان
ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا
المطلق ينصرف الى الكامل ش فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء
المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا
م ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة
بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب ش والمذهب
عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا
على السبب كما في صدقة الفطر م وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا
تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين ش
قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف
واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله م
لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل
والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا **فصل** حكم المشترك التامل حتى يترجح احد معانيه
ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع
ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز ش اعلم ان الواضع
لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او
لكل واحد منهما مع الآخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع

لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون
الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع
يكون استعماله استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول والثالث
يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا
المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر
ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال
اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان
المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع
ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله
فيهما كما ذكرنا م فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله تعالى
رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق
الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه
يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع
ش اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا
على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من
المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ
يصلي واجابوا عن هذا ان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ
لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا نجوز
في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر ايضا فيكون الآية

م ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز ش
فان اللفظ اذا استعمل في اكثر من معنى واحد
بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد
مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا
وهذا لا يجوز نسخه

من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد استعمال
المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لايجاب
اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام
فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم
النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة
سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد
والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام
ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة
فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى
يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد
الطاعة وليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه
اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما
المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف
ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا
من باب الاشتراك بحسب الوضع وكما يتنوع اختلاف المعنى باعتبار
اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب
الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفرد به
وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية
حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب
وما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على

الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض
فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب
الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد
لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول
تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد
في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان
الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يشملهم الانقياد اصلا وايضا
لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع فلا
يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من
الجمادات والشهادة في الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان
محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح
الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد
هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله
لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا لله تعالى
غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات

م **التقسيم الثاني** في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل
فيما وضع له ش يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
م فاللفظ حقيقة س اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية
فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث
الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة
لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا

واما على انه من خطاء العوام م وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما
فمجاز ش اى فان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من
حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له
فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى
الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين م ولا لعلاقة فمرتجل
وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد ش فاستعمال اللفظ في غير ما
وضع له لا لعلاقة قد يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني
بسبب الوضع الثاني م واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له
الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من
حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف
او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر
الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق
الحقيقة لكن اذا خصت به ش اى خصت الدابة بالفرس م مع
رعاية المعنى ش اى المعنى الاول وهو ما يدب على الارض م صار
مجازا اذ اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها
لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما له فظهر ان اعتبار
المعنى الاول فيه ش وهو ما يدب م ليس لصحة اطلاقه ش اى
المنقول م عليه ش الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى
الاول الافراد التى توجد فيها المعنى الاول م كما في الحقيقة

ش فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على ما يوجد فيه
ذلك المعنى م ولا لصحة اطلاقه ش اى المنقول م على المعنى الثاني
ش وهو ما يدب مع خصوصية الفرس م كما في المجاز ش فان في
المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق
اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى
الثاني م بل لترجيح هذا المعنى على غيره ش اى اعتبار المعنى الاول
في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء
م في تخصيصه بالمعنى الثاني ش اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه
المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار
المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة
الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري
القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة
العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر
على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لبضع
الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث
شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للغفلة عنه
م فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الآية
والصلاة ش اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة
اطلاق اللفظ على ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى
في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه

لا يجري القياس في اللغة

الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب
ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعاً على كل دعاء م وثبت ايضاً ان
الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازاً والمجاز اذا كثر استعماله
صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان بحيث
لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر
صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب
الاستعمال صريح وغير الغالب كناية ش اعلم ان الصريح
والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي
واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي م وعند
علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له ش
اي بمعناه الموضوع له م وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها
استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد ش
فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد
طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد م بخلاف المجاز
فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من
الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب
المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسب
الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية
نحو انبت الربيع البقل ش فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم
ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح
قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل

يكون الاسناد مجازياً لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال
الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب
في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريداً معناه الحقيقي
والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يراد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق
والكاذب م فصل ش هذا الفصل في انواع علاقات

في انواع علاقات المجاز

المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل
الحصر والتقسيم العقلي م اذا اطلقت لفظاً على مسمى ش هذا
يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد
يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقال فان اريد عين
الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو
انواع المجازات فقال م واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي
ان حصل له ش اي لذلك المسمى م بالفعل في بعض الازمان فمجاز
باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول ش المراد ببعض الازمان الزمان
المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن
بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ
في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى وان كان
زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا
فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه م او بالقوة
فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر المراقة وان لم يحصل له اصلا ش اي لا

بالفعل ولا بالقوة م فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي

ذهنا اى ينتقل الذهن من الموضوع اليه شـ والمراد الانتقال في الجملة

ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق

على الاعمى وكالغائط م ومو شـ اى اللازم الذهني م اما

ذهني محض شـ ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج م كتسمية الشيء

باسم مقابله شـ كما يطلق البصير على الاعمى م او منضم الى

العرفي شـ ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات

الناس م كالغائط شـ فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة

في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا

العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما

الى العرفي م او الخارجي شـ اى يكون الذهني منضما الى الخارجي

ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل

بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا

فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا م وحينئذ شـ اى اذا

كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي م اما ان

يكون احدهما جزء الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس

كالجمع للواصل شـ وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء م

والرقبة للعبد شـ وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل م

او خارجا عنه شـ عطف على قوله جزء الاخر م وح اما ان

لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو شـ اى اللزوم م اما بحصول

احدهما في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس

واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث

اى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا

يحتمل العكس ايضا شـ اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا

يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب م لان الرزق سبب

غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع

ايمانكم اى صلوتكم شـ وهذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط

م وكالعلم على المعلوم شـ نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط

م او يكون صفة وهي الاستعارة فشرطها ان يكون الوصف

بينا كالاسد يراد به الزيد ومو الشجاعة فيطلق على زيد

باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم

اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية

والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول

الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل شـ

اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ

بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له م

والكل يحتاج الى الجزء شـ فيكون للجزء اصلا فيصح ان يراد الكل

باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه

غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس

مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق

اليد وارادة الانسان فلا يجوز م وكالمحل فانه اصل بالنسبة

الى الحال شـ لاحتياج الحال الى المحل م وايضا على العكس اذا كان

المقصود هو الحال ش كالماء والكوز فان المقصود من الكوز
الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض
في الجوهر م واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت
في الشرع يصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في
معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة ش
اى ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية
وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرعت فالبيع عقد
شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة
بالمال فاذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح
استعارة احدهما للآخر م كالوصية والارث ش فان
كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج
الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة
في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم
البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج من مفهومها الصادق
عليها الذي يلزم من تصوره تصوره م وكالسببية ش
عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع م كنكاحه عليه السلام
انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح
لملك المتعة وذلك ش اى ملك الرقبة م سبب لهذا ش اى
لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد
بها ملك المتعة م وكذا نكاح غيره عندنا ش اى نكاح غير
النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت

35

المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة م وعند الشافعي رح
لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك
ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى ش كالنسب وعدم انقطاع
النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والتوالد
بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول
تعداده م وغير هذين اللفظين ش اى غير لفظ النكاح والتزويج
م قاصر في الدلالة عليها ش اى على المصالح المذكورة م قلنا الخلوص
في الحكم وهو عدم وجوب المهر ش اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم
المهر مخصوصة بك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وقد
يحتمل ان يكون المراد والله تعالى اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها
خالصة لك اى لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما
قال الله تعالى وازواجه امهاتهم م لا في اللفظ فان المجاز لا يختص
بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور ش اى المصالح المذكورة م
ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها ش اى للزوج على الزوجة م
حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو
المالك ش اى لو كان وضع لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان
المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة
فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له
عليها م واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح
بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما ش اى بلفظ النكاح والتزويج م
لانهما صارا علمين لهذا العقد ش جواب اشكال وهو ان يقال

لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي
ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما
صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين
موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية للمعنى
اللغوي م وكذا ينعقد ش اي النكاح م بلفظ البيع لما
قلنا ش من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب
وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غير عندنا
م فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب ش اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم
النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على
السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك
الرقبة م قلنا انما كان كذلك ش اي انما يصح اطلاق اسم المسبب
على السبب م اذا كان ش اي السبب م علة شرعت للحكم
ش اي لذلك المسبب اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك
المسبب م كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له
فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا
يعتق في الثاني لا الاول ش رجل قال ان ملكت عبدا فهو
حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر لا يعتق
هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء
النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر

يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الاخر يوصف
بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان
اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة
المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف
انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي
لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ
المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى
مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق
بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية
وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسألة المذكورة غير
مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسألة التي تأتي وهي
قوله م فان قال عنيت باحدهما الاخر صدق ديانة وقضاء
فيما فيه تخفيف ش يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال
عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت
ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي
قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق
اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد
تخفيفا م اما اذا كان سببا محضا ش هذا الكلام يتعلق
بقوله انما كان كذلك اذا كان علة م فلا ينعكس ش اي لا يصح
اطلاق اسم المسبب على السبب م على ما قلنا ش وهو قوله

فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين
الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين
لا يجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى اليه
ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل
حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك
المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع ونحوهما م فيقع الطلاق
بلفظ العتق ش اى بناء على الاصل الذى نحن فيه م فان
العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة
وتلك الازالة سبب لهذه ش اى ازالة ملك الرقبة سبب
لازالة ملك المتعة م اذ تفضى اليها وليست هذه ش اى
ازالة ملك المتعة م مقصودة منها ش اى من ازالة ملك
الرقبة م فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا
للشافعى ش انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب
لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب م ولا يثبت
ايضا بطريق الاستعارة ش جواب اشكال وهو ان يقال انه
لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن ينبغى ان يثبت بطريق الاستعارة ولابد
فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله م اذ كل
منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ش اعلم ان التصرفات
اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات
كالعتاق والطلاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها

اسقاط للحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته
فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة
ايضا لما قلنا م لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف
شرع ولا اتصال بينهما فيه ش اى بين الاعتاق والطلاق فى
معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق
اثبات القوة الشرعية ش فان فى المنقولات اعتبرت المعانى
اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى
وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتق البكر اذا
ادرك فنقله الشرع الى القوة المخصوصة م فان قيل الاعتاق
ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه الله ش على ما عرف فى مسئلة التجزى
الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما م قلنا نعم ش يعنى الاعتاق ازالة الملك
عند ابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة تجزى الاعتاق م لكن بمعنى
ان التصرف الصادر من المالك هى ش اى ازالة الملك لا بمعنى
ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك م فالمراد بالاعتاق
اثبات القوة ش اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة
لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق فى الشرع
اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لا يسند
الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله م فيسند الى
المالك مجازا لانه صدر منه سببه ش وهو ازالة الملك
فيكون المجاز فى الاسناد كما فى انبت الربيع البقل م ويطلق

ش اى الاعتاق م عليها ش اى على ازالة الملك م مجازا ش فقوله
اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب وح يكون المجاز فى المفرد فقوله او يطلق عطف على
قوله فيستدم فان قيل ليس مجازا ش هذا اشكال على قوله
او يطلق عليها مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك
بطريق المجاز م بل هو اسم منقول ش اى منقول شرعى والمنقول
الشرعى حقيقة شرعية م قلنا منقول فى اثبات القوة المخصوصة
ش لا فى ازالة الملك م ثم يطلق مجازا على سببه ش وهو ازالة الملك
م يرد عليه ش اى على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق
اثبات القوة الشرعية م انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد
لازالة الملك ش لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق
ماهو فلا اتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك
وازالة القيد م ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ماهو فالجواب
ش اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد
حق بل نبطل الاستعارة بوجه آخر وهو م ان ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد وليست ش اى ازالة الملك م لازمة لها
ش اى لازالة القيد م فلا تصح استعارة هذه ش اى ازالة القيد
م لتلك ش اى لازالة الملك م بل على العكس فان الاستعارة
لا تجرى من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر ش
عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى
لو كان عبدا يثبت البيع م تنعقد بلفظ البيع دون العكس

لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة ش وهذه المسألة مبنية ايضا
على الاصل المذكور ان الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه
على المسبب دون العكس م ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى
المنفعة ش جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع
للاجارة ينبغى ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه
الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله م لان
ذلك ليس لفساد المجاز ش دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك
اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور م بل لان المنفعة المعدومة
لا يصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح
فكذا المجاز عنها ش فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى
العين فان العين يقوم مقام المنفعة فى اضافة العقد ثم اعلم
ان فى الامثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة لى البيع والطلاق
بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق
الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان
الهبة ليست سببا للملك المتعة الذى يثبت بالنكاح بل اطلاق
اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة
ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا
من طرف واحد وامثال البيع والملك فصحيح م واعلم انه يعتبر
السماع فى انواع العلاقات لا فى افرادها فان ابداع الاستعارة
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لابد من السماع فان
النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا الاشتراط

المشابهة فى أخص الصفات **مسئلة** المجاز خلف عن الحقيقة
فى حق التكلم عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما فى حق الحكم فعنده
التكلم بهذا ابنى للاكبر سنا منه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به
فى اثبات البنوة اى التكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر
وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به
والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض
فيعتق عنده لا عندهما **ش** اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن
الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى
حق الحكم فعندهما فى حق الحكم اى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ
بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم
الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا
وعند ابى حنيفة رحمه الله فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروه
بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون
التكلم باللفظ الذى يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم
باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم
فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى المعنى مفيد للغرض
فان لفظ هذا ابنى خلف عن هذا حر اى قائم مقامه والاصل
وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى
اليق بهذا المقام لامرين **احدهما** ان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة الخلفية فيجب ان لا يكون

الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل يكون فى جهة الخلفية
فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان
حقيقة فى حق الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند ابى حنيفة
هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده
من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف
يكون فى الاصل والخلف لا فى جهة الخلفية **والامر الثانى** ان فخر الاسلام
قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع
للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته
اى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر
العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابنى فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا
والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابنى مرادا به البنوة
فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط
امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث
يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ
من حيث العربية **م** لهما ان فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له
الى اللازم فالثانى **ش** اى اللازم **م** موقوف على الاول **ش** اى
الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد
بالخلفية فى حق الحكم **م** فلا بد من امكانه **ش** اى امكان الاول وهو
المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه وايضا بناء على الاصل
المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل **م** كما فى مسألة

مسّ السماء ش فانّ امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة
المسألة ان يحلف بقوله والله لامسّنّ السماء م تجب الكفارة
لان الكفارة خلف عن البرّ ففي كل موضع يمكن البرّ ينعقد اليمين
وتجب الكفارة ش ففي مسألة مسّ السماء البرّ وهو مسّ السماء
ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وان حلف لاشربنّ الماء
الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو
البرّ غير ممكن فالمستشهد هاتان المسألتان والفرق الذي بينهما
وانما لم يذكر في المتن مسألة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما
معا فكل منهما ينبئ عن الاخر م قلنا موقوف على فهم الاول لا على
ارادته اذ لا جمع بينهما ش اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى
الحقيقي والمجازي م فيهما ش اي في الارادة فاذا لم يتوقف على
ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول
وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية م فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازم
وهو عتقه من حين ملكه ش فان هذا المعنى لازم البنوة م فيجعل
اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا بني
لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا
تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا
في المعنى وبواسطته في اللفظ ش فيستعار اولا الهيكل المخصوص
للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع
ولاجل ان الاستعارة يقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة

41

في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه م ويعتق بقوله
يا حرّ لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد
اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل
قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون
الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان كان هذا
مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى
الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة ش اعلم ان
الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل
المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة
لا تجري في خبر المبتدا لانه دعوى امر مستحيل قصدا عندهم فقولهم
زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي
ذكره في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها
وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا
كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما
لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي م قلنا هذا في الاستعارة
في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب
الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية
نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق
ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل ش هذا الذي
ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع
(اي عدم الوقوع)
في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس

الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ

اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتداء عند علماء البيان
كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة
في خبر المبتداء لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق
فيجوزون هذا في خبر المبتداء وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدا
يستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان
اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا يجوز
في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدا وهو ابني
اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل
قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء
الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء
المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما يقع فيها بتبعية
وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب ان يعلم ان الجواب
الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان
وترك المناقشة على اوهامهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد
ليس باستعارة مع قولهم رأيت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي
والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل
قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر
بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا يجري الاستعارة في خبر المبتدا
ويجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول
يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت
لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد

اسد فلا يجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما
لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم
الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي
لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات
واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة
بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي م مسئلة قال بعض الشافعية
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة
قلنا لا ضرورة في استعماله ش لانه انما يستعمل لاجل الداعي
الذي يأتي من بعد واذا لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة
انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى
المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل
المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال
ضرورة م وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو
في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله
يتعالى عن العجز والضرورة نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا
يشمل غيره عنده ش ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم
المحل على الحال م مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي
والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد

بقوله تعالى اولا مستم النساء لان الوطء وهو المجاز اجماعا ش
اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في
معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع
وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون
وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين
في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم
فيبنى على الشبهات وفي هذه المسألة روايتان م ولا جمع بينهما
بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز
عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز ش اعلم
انه تذكر ههنا مسائل تترآى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز
اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخل حافيا
او متنعلا او راكبا فالدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق
المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه
على المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع
القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف
صار عبارة عن لا يدخل م وكذا ش اي من باب عموم المجاز
قوله م لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى ش اي يراد
بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان
نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان
ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها م وهي تعم
الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا

ش اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة
والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
م ولا بالحنث ش عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما
بالحنث م اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه
يذكر للنهار وللوقت كقوله ومن يولهم يومئذ دبره س صورة
المسألة انه اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث
ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله
ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في
الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت
مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم
النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله م فاذا تعلق بفعل
ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف
الزمان بغير في يقتضي كونه ش اي كون ظرف الزمان م معيارا له
ش اي الفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف
كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني
م فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار ش لان النهار
اولى م وان لم يمتد ش اي الفعل م كوقوع الطلاق ههنا ش اي
في قوله انت طالق يوم يقدم زيد م لا يمتد المعيار فيراد به الآن
ش اذ لم يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا
يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم

مظان الجمع بين الحقيقة والمجاز

ضابط في لفظ اليوم

المعيار ظرف لا ينفصل عن المظروف

بوصيد دبر ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الان سواء كان الان جزءاً من النهار او من الليل م ولا بالحنث

ش عطف على بالحنث الذي سبق م باكل الحنطة ولا يتخذ منها عند هما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث

بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله ش اي على امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز م فيمن قال لله علي صوم رجب

ونوى اليمين انه نذر ويمين ش هذا مقول القول م حتى لو لم يصم يجب القضاء ش لكونه نذراً م والكفارة ش لكونه يميناً فهذه ثمرة

الخلاف واذا كان نذراً ويميناً يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين م لانه نذر

بصيغته يمين بموجبه ش هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله م لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده

وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه ش فالحاصل

ان هذا ليس جمعاً بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر فدلالة

اللفظ على لازمه لا يكون مجازاً كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة الاسد

بطريق الالتزام ولا يكون مجازاً وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له

وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله م يرد عليه انه ان كان

هذا موجبه يكون يميناً وان لم ينو ش اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو م وان لم يكن موجبه يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز

ويمكن ان يقال ش في جواب هذا الاشكال م لا جمع بينهما في الارادة ش لانه نوى اليمين ولم ينو النذر م لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين

بارادته ش لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي

لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه

المسألة تنقسم اقساماً فان لم ينو شيئاً او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذراً فقط عملاً بالصيغة وان

نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع

نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالاً وهو قوله م

فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضاً اذا نوى انه يمين وليس بنذر ش لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه

ليس بنذر فاجاب بقوله م قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة ش لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى

فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق

والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي

اي معنى قولهم قضاء وديانة

اصل فيه م مسئلة لا بد للمجاز من قرينة يمنع ارادة الحقيقة
عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام
كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز
من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا
الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو
قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امراتي ان كنت
رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد
اولى كما ذكرنا او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء
والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء
والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب
والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق
عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضا بماء نجس جاهلا
وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما
اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما
عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز
لا عموم له فاذا ثبت احدهما ش وهو النوع الاول من الحكم وهو
الثواب م انتفى الآخر ش اي النوع الآخر وهو الجواز
م ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا
يشرب من هذا البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع
قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة
تنصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور

لا عموم للمشترك

عادة فيتناول الاقرار والانكار ش اعلم ان القرينة اما خارجة عن
المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون
من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون من جنس الكلام
ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام
الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج
دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين
هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم
هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا
في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا
او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل
مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة
فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد
وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصر القرينة
في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض
الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامي وههنا جعل من قسم
القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي
ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما منافيا لحكم
يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون
بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا
نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان
الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله

المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة فى المتن
فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر
فى كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلاً او حساً
او عادةً او شرعاً فنبين هنا هذا المعنى ففى يمين الفور كما اذا ارادت
المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقى الخروج مطلقاً وفى قوله
واستفزز القرينة تمنع الحقيقة عقلاً وكذا فى قوله فمن شاء فليؤمن
لان التخيير مع الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا
ممتنع عقلاً وفى قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة
عرفا وفى قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة
عقلاً وفى لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حساً وفى لا يشرب
من هذه البئر حساً وعرفاً وفى لا يضع عرفاً وفى الاسماء المنقولة
اما عرفاً عاماً او خاصاً او شرعاً وفى التوكيل بالخصومة شرعاً فانه
لا نسلم ان المعنى الحقيقى ممتنع فى قوله لا ياكل من هذه النخلة حساً
لان المحلوف عليه هو عدم اكلها وهو غير ممتنع حساً بل اكلها
لذلك قلنا اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فموجب
اليمين ان يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون ماكولاً حساً او عادةً
لا يكون ممنوعاً باليمين ثم عطف على اول المسألة وهو انه لا بد
للمجاز من قرينة قوله م فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز
متعارفاً فعند ابى حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقى اولى لان الاصل
لا تترك الا ضرورة وعندهما المجازى اولى ونظيره لا ياكل

يمين الفور

45

من هذه الحنطة تصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها
مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معاً كقوله لامرأته
وهى اكبر منه سناً او معروفة النسب هذه بنتى اما الحقيقة ش اى
المعنى الحقيقى وهو النسب م فى الفصل الاول ش اى فى الاكبر سناً
منه م فظاهر وفى الثانى فلانها ش اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى
م اما ان تثبت مطلقاً اى فى حقه وفى حق من اشتهر النسب منه
ش اى يكون دعوته معتبرة فى حقهما بان يثبت النسب منه وينتفى عمن
اشتهر منه م لا يمكن هذا ش اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه
ممن اشتهر منه م لانه يثبت ممن اشتهر منه او فى حق نفسه فقط
ش اى يثبت المعنى الحقيقى وهو النسب فى حق نفسه فقط بان
يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهر منه م وهذا متعذر ش اى
الثبوت فى حق نفسه فقط م لان الشرع يكذبه لاشتهاره من
الغير فلا يكون ش اى يكذب الشرع المدعى م اقل من تكذيبه
نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق ش
فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع م واما المجاز ش عطف على قوله
واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى متعذر م وهو التحريم فلان
التحريم الذى يثبت بهذا ش اى بلفظ هذه بنتى م مناف
لملك النكاح فلا يكون حقاً من حقوقه ش بيانه انه ان ثبت
التحريم بهذا اللفظ لا يخ اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى صحة
النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه
لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغواً فعلم انه ان ثبت

التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق وكونه
حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا
اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق
فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم
ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت
في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا
اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في
حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا منافيا
لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلذلك للمنافاة
ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت
بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم
الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له
دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا اما اذا اطلق
السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت
في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان
لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم
ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافي لهذا
التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل
النافي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت
الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو ورد
بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام

بل انما يكون مجازا

وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو
ايضا ممتنع للمنافاة المذكورة لكان احسن م **مسئلة** الداعي
الى المجاز ش اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه
وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار
وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة
المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت اسدا
يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر
عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت
رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو
الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو
المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي م اختصاص
لفظه ش اي لفظ المجاز م بالعذوبة ش فربما يكون لفظ الحقيقة
لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه
م او صلاحيته للشعر ش اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون
الكلام موزونا واذا استعمل لفظ المجاز يكون موزونا م او
السجع ش فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ
الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع م او لاصناف البديع
ش كالتجنيس ونحوه فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة
نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل للتجانس
الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق م او معناه ش اي
اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي م بالتعظيم ش كاستعارة

الحقيقي الى ارادة المعنى

كالروضة للمقبرة

اسم ابی حنیفة لرجل عالم فقیه متّقٍ م او التحقیر ش کاستعارة
الهمج وهو الذباب الصغیر للجاهل م او الترغیب او الترهیب
ش ای اختصاص المعنی المجازی بالترغیب او الترهیب کاستعارة
ما الحیوة لبعض المشروبات لیرغب السامع واستعارة السم لبعض
المطعومات لیتنفر السامع م او زیادة البیان ش ای اختصاص
المعنی المجازی بزیادة البیان فان قولک رایت اسدًا ابین
فی الدلالة علی الشجاعة من قولک رایت شجاعا م فان ذکر الملزوم
بینة علی وجود اللازم ش وفی المجاز اطلاق اسم الملزوم علی
اللازم فاستعمال المجاز یکون دعوی بالبینة واستعمال الحقیقة
دعوی بلا بینة م او لطف الکلام ش بالرفع عطف علی قوله
اختصاص لفظا ای الداعی الی استعمال المجاز قد یکون لطف
الکلام کاستعارة بحر المسک موج الذهب لفحم فیه جمر موقد
م فیفید لذة تخییلیة وزیادة شوقٍ الی ادراک معناه فیوجب
سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد ش بالرفع عطف علی قوله
او لطف الکلام ای الداعی الی المجاز قد یکون مطابقة تمام
المراد فیمکن ان یکون معناه مطابقة تمام المراد فی زیادة وضوح
الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ
الموضوعة علی معانیها یکون علی نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدی
المعنی بدلالة اوضح من لفظ الحقیقة او اخفی منه فلا بد ان
تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متکثرة فبعضها اوضح
فی الدلالة وبعضها اخفی فان قیل کیف یکون دلالة لفظ

المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقیقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا
لما کان القرینة مذکورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا کان المستعار منه
امرا محسوسا ویکون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنی المطلوب
والمستعار له معقولا کان المجاز اوضح من الحقیقة وایضا
ما ذکرنا ان ذکر الملزوم بینة علی وجود اللازم وان المجاز یوجب
سرعة التفهم یؤید هذا المعنی ویمکن ان یکون معناها ان یؤدی
بعبارة لسانه کنه ما فی قلبه فانک اذا اردت وصف شیء بالسواد
علی مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد
ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع یدل علی اصل
المراد لکن لا یدل علی تمام المراد وهو بیان کمیة السواد فلا بد
ان یذکر شیئ یعرف السامع کمیة سواده فیشبه به او یستعار له
لیتبین للسامع تمام المراد م او غیر ذلک ش بالرفع ایضا ای
یکون الداعی الی المجاز غیر ما ذکرنا فی هذا الموضع م مما ذکرنا فی
مقدمة کتاب الوشاح وفی فصل التشبیه والمجاز ش فانی
قد ذکرت فی مقدمته وفی فصل التشبیه ان الغرض من التشبیه ما هو
فانه یکون غرضا للاستعارة ایضا وفی فصل المجاز ان المجاز
ربما لا یکون مفیدا وربما یکون مفیدا ولا یکون فیه مبالغة فی
التشبیه وربما یکون مفیدا ویکون فیه مبالغة فی التشبیه کالاستعارة

م **فصل** وقد یجری الاستعارة التبعیة فی الحروف ش
ذکر علماء البیان ان الاستعارة علی قسمین استعارة اصلیة
وهی فی اسماء الاجناس واستعارة تبعیة وهی فی المشتقات

(حاشية: ای معنی مطابقة تمام المراد)

(حاشية: وانما قالوا هی تبعیة لان الاستعارة فی المشتقات صح)

لا يقع الا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي
دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة
وكذا الاستعارة في الحروف م فان الاستعارة يقع اولا في
متعلق معنى الحرف ثم فيه ش اي في الحرف م كاللام مثلا يستعار
اولا التعليل للتعقيب ش فان التعقيب لازم للتعليل فانه
المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب اعم فانه يكون
تعقيب العلة للمعلول م ثم بواسطتها ش اي بواسطة استعارة
التعليل للتعقيب م يستعار اللام له ش اي للتعقيب م نحو لدوا
للموت وابنوا للخراب ش لما كان الموت عقيب الولادة جعل كانه
الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل وايضا ان الموت
واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة
وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية وهي الغرض لا
انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخل في الغرض داخلة
حقيقة على المعلول م وهنا نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها وتسمى
حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق الجمع
بالنقل عن ائمة اللغة لاستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين
المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا
يمكن هذا في رجل وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل
السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب
في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله
عليه السلام ابدؤا بما بدا الله به بالقران فان كونهما من الشعائر

مبحث حروف المعاني
حروف العطف

لا يحتمله ش اي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدا الله
لا يدل على ان بداءته تعالى موجب لبداءتكم لكن تقديمه في القران
لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا
يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما اوحي له
عليه السلام من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا م وزعم
البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله والمقارنة عندهما
استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا ش
اي زعم ذلك البعض م باطل بل الخلاف راجع الى انه عنده كما
يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك
فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة ولا
يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب
في التكلم لا في صيرورته طلاقا ش اي لا ترتيب في صيرورة
هذا اللفظ تطليقا عند الشرط م كما اذا كرر ثلث مرات مع
غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط
يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاجزية ش اي قال لغير المدخول بها
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار م يقع الثلث ش
اي اتفاقا م لانه اذا قال ان دخلت تعلق به الاجزية المتوقفة
دفعة فان قيل اذا زوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما
المولى معا صح نكاحهما وبكلام منفصلين ش اي اعتقت
هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه م او بحرف العطف

ش اى قال اعتقت هذه وهذه م بطل نكاح الثانية فجعلتموه
للترتيب ش هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام
فقد وضع المسألة هكذا رجل زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما
وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد
وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج
اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في
الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسألة
في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد بها اذ البحث الذي نحن بصدده
لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسألة
بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك
المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين
برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد
الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان
اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير م وان زوجه
الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية
وان اجازهما معا ش اى قال اجزت نكاحهما م او بحرف العطف
ش اى قال اجزت نكاح هذه وهذه م بطلا ش اى بطل نكاح
كل واحد منهما م فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض
موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال سوى ذلك فانه
ان تكلم متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول
ونصف الثاني وثلث الثالث ش لانه لما قال اعتق ابي هذا

وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على
السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطف على الاول
فوجب ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل
الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فوجب عتق ثلث الثالث
مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين
م فجعلتموه للقران ش اى جعلتم حرف العطف فيما اذا تكلم متصلا
للقران بمنزلة قوله اعتقهم ابي معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت
الترتيب كان كمسئلة السكوت م قلنا اما الاول فلانه لما
عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها
ش فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح
فبطل نكاحها م واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على
آخره ان كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا ش
اشارة الى هاتين المسئلتين م كذلك ش اى آخر الكلام مغير
لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان
نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق
ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث
منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا للاول
الكلام م بخلاف الاولين ش اى في المسئلة الاولى ليس
آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام
وفي مسألة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر

نكاح الامة على الحرة لا يجوز

اى كان آخر الكلام مغيرا للاول ان توقف الاول على الآخر

فى الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسألة الامتين وبين مسألة
الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان فى
مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاختين
قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا فى
مسألة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الاخر وفى مسئلة
الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم
يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد فى
الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما
م وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففى قوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هى ش اى المشاركة
م اذا افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول ش اى اخر الكلام اوله
م فيما تم به الاول بعينه ش اى بعين ما تم م لا بتقدير مثله ش اى
مثل ما تم م ان لم يمتنع الاتحاد ش اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به
الاول متحدا فى المعطوف والمعطوف عليه م نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت
طالق فلا يقع الثلث عند ابى حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار ش
فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فتعلق طالق وطالق
وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله
اى لا يقدر شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى م وبتقديره ش اى بتقدير مثله

50

وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله م ان امتنع ش اى الاتحاد
م نحو جاء زيد وعمرو لا بد ان مجئ زيد غير مجئ عمرو وبعضهم اوجبوا
الشركة فى عطف الجملة ايضا حتى قالوا ان القران فى النظم يوجب
القران فى الحكم فقالوا فى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة
على الصبى كما لا يجب الصلوة عليه ش يشبه ان يكون هذا الحكم
عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب
بالاخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون
مخاطبا بقوله اتوا الزكوة لكنا نقول انما لا يجب الزكوة على الصبى
لانه عبادة محضة والصبى ليس من اهلها والقائل بوجوب الزكوة
على الصبى يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان
لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هى عبادة بدنية لا عن
وجوب الزكوة اذ هى مالية يمكن اداء الولى عنه م وهذا فاسد
عندنا ش الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة فى الجمل م لان الشركة
انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففى ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدى حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة فى قوة
المفرد فى حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها
وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر
هنا دليل على عدم المشاركة فى الجزاء ش لما ذكر ان الشركة بين
المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله
وعبدى حر فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر
يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغى ان

لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب
بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها
الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا
على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في
قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل
في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها
في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون الواو على اصلها جارية
بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا
اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا يكون مفتقرة الى
ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد
النسق والترتيب وفي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر
وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على
الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضرتك فقوله
بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط
م ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا
على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون ش اى ولاجل ما ذكرنا
في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا
في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في
الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ فان قوله ولا تقبلوا جملة

انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة واولئك جملة اخبارية
وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا
ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك عطفنا الاول على الجزاء لا
الاخر وثمرة هذا الخلاف تاتي في آخر فصل الاستثناء م

مبحث الفاء

الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه
الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ
وقد تدخل في المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول
عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو
لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال
بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا ولو قال
لخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله
اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره
اد الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن ش
اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول
يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا
من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل
على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا
فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر • اذا ملك لم يكن ذا هبة •
فدعه فدولته ذاهبة • ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال
لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر

جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان
الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى
المستقبل لا الجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما
تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان
يقال ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت
مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى
المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان
مدلول الجملة الاسمية بعيد عن المستقبل ومدلول الماضي قريب
لاشتراكهما في كونهما فعلا وفي دلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي
بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى م **ثم**
للترتيب مع التراخي وهو ش اي الترتيب مع التراخي م راجع الى
التكلم عنده ش اي عند ابي حنيفة رحمه الله م والى الحكم عندهما فان قال
انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا
وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن تقع
واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ش اي
عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر
تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان
البحث السابق في تقديم الجزاء م يقع الاول ش اي في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي
عنده انما هو في التكلم م ويلغو الباقي ش لعدم المحل لان

ان المقدرة ليست كالملفوظة

المرأة غير مدخول بها م وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل
الثاني ش اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق م ولغا الثالث ش
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط
يقع الطلاق م وفي المدخول بها ش اي ان قدم الجزاء ولم يذكره
للعذر السابق م نزل الاول والثاني ش اي يقعان في الحال
لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان
م وتعلق الثالث ش لقربه بالشرط م وان قدم ش اي الشرط م
تعلق الاول ونزل الباقي ش وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله
التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع
في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان
الحكم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا
القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط
م **بل** للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك
نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله في له علي الف بل الفان
يجب ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق
واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا
في العرف نفي انفراده ش ذا اشارة الى التدارك اي التدارك
في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي انفراد الاول م نحو سني ستون بل

مسبوق بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب ش اى الانشاء
لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء
لا يحتمل الكذب م فقلنا ش تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما
لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا م تقع واحدة اذا قال
ذلك ش اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين م لغير المدخول بها ش
فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك
والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله
بل ثنتين م بخلاف التعليق ش وهو قوله لغير المدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين م فانه يقع الثلث ش
عند الشرط م لانه قصد ابطال الاول ش اى الكلام الاول وهو
تعليق الواحدة بالشرط م وافراد الثاني بالشرط مقام الاول ش
اى قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم
الى الاول م ولا يملك الاول ش اى الابطال المذكور م ويملك
الثاني ش اى الافراد المذكور م فيتعلق بشرط آخر ش اى تعلق
الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما
ان دخلت فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق
ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث م فصار كما قال لا بل انت
طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول
فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا ش اى بخلاف ما اذا
قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق وطالق وطالق
فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به

الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على
الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث
كما قلنا م لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان
دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل ش
اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد
النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية
عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين
في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان
يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان
يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن
الاول م فان اقر له بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو
فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا
لا قرار فيكون ش اى النفي م ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ
يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر
انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في
الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه
ش اى على قوله لكن لعمرو م بشرط الوصل ش لان بيان التغيير
لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر
كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في
بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا
لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض م وعلى هذا قالوا في

في حق الواو

وان كان الرد ... [illegible]

المقضي له

بدا بالبينة اذا قال ما كان لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني
او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة
للمقضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا
فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب
الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت
موجبي الكلام معا ش وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد م
فيكون حجة عليه ش اي على المقضى له م لا على زيد فيضمن القيمة
ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله ش رجع الى اول البحث
الاول وبيان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا
اي يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله او لا فان صلح يحمل على
التدارك م والا فهو كلام مستانف ش اي وان لم يتسق اي لا يصلح
ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا
م نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق
فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب ش فان قوله لا لو
حمل على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله
لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب
فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا
يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب م بخلاف ما اذا زوجت
بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدا لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح
بمائتين ش ففي هذه المسألة الكلام غير متسق لان اثباته

ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه
لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات
ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح اثباته بعينه فعلم انه
غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف
فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان م او للاحد الشيئين
لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو
الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة
فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع
العتق في ايهما شاء ويكون هذا ش اي ايقاع العتق في ايهما
شاء م انشاء حتى يشترط صلاحية المحل ح ش اي حين
ايقاع العتق في ايهما شاء م واخبار لغة ش عطف على قوله انشاء
م فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه ش اي على البيان اعلم
ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع
للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال
هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث
انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة
يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع
وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان
للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه
الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية

المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال الوارث المثبت لا يصدق
من حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا يجبر في الانشا
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان
م وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله
وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فلهذا ش اي لما قلنا
ان او في الانشاء للتخيير م اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع
الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض م قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع
الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ
مال او تخويف ش فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف
جزاؤه النفي اي الحبس الدائم م على انه ورد في الحديث بيانه على
هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع
ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل
الاتحاد والتعدد ولهذا قال في هذا حر او هذا لعبده ودابته
انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير
صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة رحمه الله يحمل على الواحد المعين
مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا
يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا
ش يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول
والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى بوجهين

الاول انه ح يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك
الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور
في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف
ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا
مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو
للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على
المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا
توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون
عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري م
واذا استعمل في النفي يعم نحو لا تطع منهم آثما او كفورا اي
لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون
نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل
احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا احدهما لان
المراد المجموع ش اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على ان
لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع
م الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما ش كما اذا حلف
لا يرتكب الزنى واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد
احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك م بان
لا يكون للاجتماع تاثير في المنع ش اي دلالة الدليل على ان
المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع
واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير

في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا
حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في
المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى
فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في
الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا
كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد
لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد
لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل
كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا
فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير
من المسائل م وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين
والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع
بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين ش اعلم
ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو م ويعرف
بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا
الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر
اباحة وقد تستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع
بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان
دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية
نحو حتى مطلع الفجر حتى راسها وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف

اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو
ضربت حتى زيد غضبان ش جواب الشرط هنا محذوف اي
فيها او فالخبر كذلك م والا ش اي وان لم يذكر الخبر م يقدر من
جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول فان
دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء
اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان
صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى
ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم
اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح ش لان حتى للغاية
في مثل هذه الصورة م وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه
فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء
بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه
ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح
جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى
من غير تراخ بر وليس لهذا ش اي للعطف المحض م نظير في كلام
العرب بل اخترعوه ش اي الفقهاء م استعارة حروف الجر
الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان
فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد
يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف
الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن ش
لان معناه الا خروجا ملصقا باذني م وفي الا ان اذن لا

في الفرق بين التخيير والاباحة

قد يستعار للحتى

الآية

مبحث كلمة حتى

الآيتين

مبحث حروف الجر

الباء

ش اى ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن
بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث
قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى
المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى
الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة
بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع
المنع اقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل
المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام
تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره
لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة
اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك م وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت
الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت
في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره
الصقوا ايديكم برؤسكم ش اعلم ان الآلة غير مقصودة
بل هي واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول اثره اليه
والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب
الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب
المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع

P.26

57

مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي
حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله
وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل
في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل
والاستيعاب ثابت فيه وكذا في خلفه م على للاستعلاء ويراد به
الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى وتستعمل للشرط
نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات
المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق
ش هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي
وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل
الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا
العبد على الف فمعناه بالف م وكذا في الطلاق عندهما وعنده
للشرط عملا بالاصل ش اى عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة على في
الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه
الحقيقي م ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب
ثلث الالف عنده ش لانها للشرط عنده واجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط م ويجب عندهما ش اى
ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا
لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض م اما من
فقد عرف احكامها ش اى في فصل العام في قوله من شئت
من عبيدي م الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله

بحث كلمة على

كلمة على بمعنى الباء في المعاوضات

ش

بحث الى

فظاهر ش اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية م والا فان
امكن تعلقه بمحذوفٍ دل الكلام عليه فذاك نحو بعتُ الى
شهر بتاجيل الثمن ش لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل
الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه فصار كقوله بعتُ واجلت الثمن الى شهر م
وان لم يكن ش اى ان لم يمكن تعلقه بمحذوفٍ دل الكلام عليه
م يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله ش اى التاخير م نحو انتِ
طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز والتاخير يقع عند مضى
شهر وعند زفر رح انه يقع في الحال ش فيبطل قوله الى شهر م
ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من
هذا الحائط الى ذاك واكلت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت
المغيا وان لم يكن ش اى وان لم يكن غاية قبل تكلمه م فصدر الكلام
فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم فكذلك نحو اتموا
الصيام الى الليل ش فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهى
الليل فيكون الغاية ح لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب الشرط
اى لا يدخل الغاية تحت المغيا م وان تناول ش اى تناول
صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها يتناول المرفق م فذكرها
لاسقاط ما وراءها ش اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما
وراء الغاية م نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين
فى الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا ش اى دخول
حكم الغاية تحت المغيا الا مجازا م وعكسه ش اى المذهب

دخول الغاية تحت المغيا وعدم دخولها

الثاني هو ان لا يدخل الغاية تحت المغيا الا مجازاً كالمرافق فدخولها
تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب متن
والاشتراك ش اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى
دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول
ايضا بطريق الحقيقة م والدخول ان كان ما بعدها من جنس
ما قبلها وعدم الدخول ان لم يكن ش هذا هو المذهب الرابع
م وما ذكرنا فى الليل ش وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية
لا يدخل تحت حكم المغيا م والمرافق ش وهو ان صدر الكلام
لما تناول الغاية يدخل تحت حكم المغيا م يناسب هذا الرابع
ش اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون فى المذهب الرابع شئ
واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين
ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان
كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لانه لا
عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب
الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر
الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا
بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها م وبعض الشارحين
قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته ش اى بعض المتاخرين
من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا بهذا
الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا
لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت

الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما
كانت اسماً للمجموع لا يكون لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع
لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط
البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى
يلي الابط فصار قوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض
فلا تدخل تحت السقوط م فان قال له على من درهم الى عشرة
تدخل الاول للضرورة ش لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء
لا يتحقق م لا الآخر عند ابى حنيفة رحمه الله ش فيجب تسعة وعندهما
تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايتان ويجب
ثمانية م وتدخل الغاية فى الخيار عنده ش اى باع على انه
بالخيار الى غدٍ تدخل الغد فى الخيار اى يكون الخيار ثابتاً
فى الغد عند ابى حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول
ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه م وكذلك فى الأجل
واليمين فى رواية الحسن عنه ش اى عن ابى حنيفة رحمه الله م لما ذكرنا
فى المرافق ش اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطلب
الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيداً الى رمضان
فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى
رمضان لاسقاط ما وراءه م فى للظرف والفرق ثابت
بين اثباته وبين اضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى الكل
بخلاف صمت فى هذه السنة فلهذا فى انت طالق غداً يقع فى
اول النهار فيكون واقعاً فى جميع الغد وفى في الغد ان نوى آخر

النهار يصح ولو قال انت طالق فى الدار تطلق حالاً الا ان ينوى
فى دخولك فيتعلق وقد تستعار للمقارنة ان لم يصلح ظرفاً نحو
انت طالق فى دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت
طالق فى مشيئة الله ويقع فى علم الله لانه يراد به المعلوم ش
اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا
يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة
ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق
بجميع الممكنات والممتنعات فقوله فى علم الله لا يراد به التعليق
فالمراد انه ثابت فى معلوم الله تعالى م اسماء الظروف
مع للمقارنة فيقع اثنان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال
لها ش اى لغير المدخول بها م انت طالق واحدة قبل واحدة
ش لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولاً فلم يبق محلاً
للآخر م وثنتان لو قال قبلها ش اى يقع ثنتان ان قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق
المذكور اولاً واقع فى الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس
يقع فى الحال فيقعان معاً م وبعد على العكس ش اى لو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما
بيّنّا فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة يقع واحدة لما بيّنّا فى قوله قبل واحدة م وعند
للحضرة فقوله لفلان عندى الف درهم يكون وديعة لان

مبحث كلمة في

مبحث اسماء الظروف

مع

قبل

بعد

عند

لانه لا يدل على اللزوم م **كلمات الشرط إنْ** للشرط
فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال إن لم اطلقك
فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت
فيقع في آخر الحيوة **وإذا** عند الكوفيين يجئ للظرف وللشرط نحو
واذا يحاس الحيس يدعى جندب ، ونحو ، واذا تصبك
خصاصة فتجمل ، وعند البصريين حقيقة في الظرف
وقد يجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في
كائن او منتظر لا محالة **ومتى** للظرف خاصة فيقع بادنى
سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت
لم يطلق فيه وان قال اذا ش اى ان قال اذا لم اطلقك
فانت طالق م فعندهما كمتى ش اى كقوله متى لم اطلقك
انت طالق حتى يقع بادنى سكوت م كما في اذا شئت فانه
كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس ش اى لو قال لها طلقي نفسك
اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد
بالمجلس بخلاف طلقي نفسك إن شئت فانه يتقيد بالمجلس
فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في
قوله اذا لم اطلقك فانت طالق كما ان اذا محمول على متى
بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت م وعند ابي حنيفة
كان ش اى قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رحمه الله
كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى
الفرق م والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك

في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع
تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك ش اى لما جاء اذا بمعنى
متى والمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى
يقع في الحال وان حمل على أن يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمة اى في طلقي نفسك
اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان
حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع
ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك م **وكيف**
سؤال عن الحال فان استقام ش اى السوال عن الحال وجواب
ان محذوف اى فبها او يحمل على السوال عن الحال م والا بطلت
ش اى ان لم يستقم السوال عن الحال تبطل كلمة كيف ويحنث
م فيعتق في انت حر كيف شئت ش لانه لا يستقيم السوال
عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم
ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق
كيف شئت ليست للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناه
انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالبطلان
هو انه يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف
شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او باينا
اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام
م وتطلق في انت طالق كيف شئت وبقي الكيفية اى كونه
رجعيا او باينا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج

فان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية ش وهذا لانه لما فوض
الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج
فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار
النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو
الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل
الطلاق وهو الرجعي م وعندهما يتعلق الاصل ايضا ش
اي في انت طالق كيف شئت فيتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها
م فعندهما ما لا يقبل الاشارة ش اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات
م فحاله واصله سواء ش اظن ان هذا مبني على امتناع قيام
العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني
بل كلاهما حالان في الجسم فليست احدهما اولى بكونه اصلا
ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان
الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود
بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك
لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون
رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر م

فصل في الصريح والكناية م الصريح لا يحتاج الى النية
والكناية يحتاج اليها ولا ستتارها لا يثبت بها ما يندرئ
بالشبهات فلا يحد بالتعريض بحو لست انا بزان قالوا
وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة
لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائن

عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها ش وهي
البينونة عن النكاح م تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت
كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد
والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق ش
اعلم ان علماءنا لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت
بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم
ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر منه
المراد والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان
يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا رحمهم الله بان
اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز
كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو
البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها
بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج
في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات
بطريق المجاز فلهذا قال م وبتفسير علماء البيان لا يحتاج
الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه
معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته
الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق
ش يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه م الا في اعتدي
ش فانه يقع به الرجعي وهو مستثنى من قوله فتطلق على
صفة البينونة م لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه

قيام العرض بالعرض ممتنع

التقسيم الثالث

ظاهر

نص

مفسر

محكم

اقتضى الطلاق وان كان بعد الدخول فان كان قبله يثبت الطلاق
اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه انه ذكر ان المسبب
انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا
ليس كذلك وكذلك استبرئي رحمك بعين هذا الدليل
ش اى الدليل الذى ذكر فى اعتدى فيحتمل انه امرها باستبراء
الرحم ليتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر م
وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي
ولا تبين لعدم دلالته على البينونة **التقسيم الثالث**
فى ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى **ظاهرا**
بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى
نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص
يسمى **مفسرا** ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا
يسمى **محكما** كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر
فى الحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما ش اى بين البيع والربوا
لانه فى جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا م وقوله
مثنى وثلاث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد ش لان
الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشيء
مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات
هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء م ونظير المفسر قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله قاتلوا المشركين كافة والمحكم
قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض

نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم

الى يوم القيمة ش النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران فى كتب الاصول
وفى التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ
والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله فسجد الملائكة وقوله
ان الله بكل شيء عليم فى ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه
بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس فى الآيتين ما يمنع النسخ بحسب
اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او غير كل منهما فكل منهما
محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى
لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين فى الحكم الشرعي ليظهر الفرق
بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله
كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا
وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى
يوم القيمة سد باب النسخ م والكل توجب الحكم الا انه يظهر
التفاوت عند التعارض فان خفى بعارض يسمى **خفيا** وان خفى
بنفسه فان ادرك عقلا **فمشكل** او لا بل نقلا **فمجمل** او لا اصلا
فمتشابه فالخفى كآية السرقة خفيت فى حق النباش والطرار
لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه
الحكم او لنقصان لا والمشكل ما لغموض فى المعنى نحو وان كنتم
جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه
ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد
الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول
شيء فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة

واذا خفى ص

خفى

مشكل

مجمل

متشابه

الكبرى ش حتى وجب غسله في الجنابة م وبالباطن في الصغرى
ش فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان
قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف
والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم م او لاستعارة بديعة
نحو قواريرا من فضة ش فقوله لاستعارة عطف على قوله والمشكل
اما الغموض في المعنى واما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان
القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاها
صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة م والمجمل كاية الربوا ش
فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس
كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا
ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشيا الستة احتيج
بعد ذلك الى الطلب والتامل لتعرف علة الربوا والحكم في غير الستة
الستة م والمتشابه كالمقطعات في اوايل السور واليد والوجه
ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل
الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا
والمتشابه التوقف ش اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف
على عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو م على اعتقاد
الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله ش في قوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف
على الا الله وقفا لازما والبعض قرأوا بلا وقف فعلى الاول
الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله

عن عبادة الصامت رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد
مشارق المصابيح
في باب الربوا

وهو اليق بنظم القران حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين
والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله
آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام
ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سوالا للعصمة عن الزيغ السابق
ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلال
وايضا على ذلك المذهب يقولون امنا خبر مبتدا محذوف والحذف
خلاف الاصل م فكما ابتلي من له ضرب جهل بالامعان في السير
ش اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم م
ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف ش اي عن طلبه وهذا جواب اشكال
وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم
بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فنجيب ان الفائدة
هي الابتلاء فكما يبتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلي الراسخ
بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو
ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير م وهذا اعظمها
بلوى واعمها جدوى ش اي هذا النوع من الابتلاء اعظم
النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل
والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم
ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي نفسه في مطرح العجز والهوان
ويتبرأ من علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا
رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل شعر العجز عن
درك الادراك ادراك م مسألة قبل الدليل

اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل ش اي يكون
منقولا من الموضوع له الى معنى آخر م والتخصيص والتقديم ش
اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا
اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث م والتأخير
والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات ش
وهي نقل اللغة والنحو والتصريف م فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر
واما العدميات ش وهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره م
فلانه مبناها على الاستقراء وهذا باطل ش اي ما قيل ان الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين م لان بعض اللغات والنحو والتصريف
بلغ حد التواتر ش كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع
الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال
ذلك وكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات
فمن ادعى ان لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بدلالة فقد
انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة بمكابرة
والعناد م والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل
عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل
هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية التواتر اصلا
اعلم ان العلماء رحمهم الله تعالى يستعملون العلم القطعي في
معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر

بعض اللغات والنحو والصرف بلغ حد التواتر

القطعي يستعمل في معنيين

والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص
والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم
الطمأنينة **التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى**
فهو على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر **عبارة** ان سيق
الكلام له **واشارة** ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه **اقتضاء**
وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق
لاجله **دلالة** ش اعلم ان مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسموا الدلالات
على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم
فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها
لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له
سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزأه او لازمه المتأخر
واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له
وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون
ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة
ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم
اللفظ وقد قالوا في قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب
سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال املاكهم
عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة
لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له
ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم

علم اليقين علم الطمأنينة

التقسيم الرابع

عبارة النص واشارته واقتضاؤه ودلالته

الآية

بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئاً
فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا
اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتاً بالنظم
واما اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجات
على الزوج الذي ولد له لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة
الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه
النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم
خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى
جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتاً بالنظم فالمثال الاول عبارة
في الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة
الى لازمه وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضاً الى جزئه وهو ان
النسب الى الاباء الى اخر ما ذكر في المتن واذا قالت المرأة لزوجها
نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت
كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام
لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فيكون عبارة
في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضاً الى
الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة وايضاً الى لوازم الموضوع له
وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة
بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم

الاخر وانما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ
على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم
على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم
غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاول مطردة دون الثانية
اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولاً مساوياً
ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعاً لها اما المثبت
للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا
يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين
من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما
حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على
الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف
يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى
هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو
التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان
كان عين الموضوع له او جزأه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة
ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم
فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد فيه هذا المعنى
علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة
نص وان لم يوجد فلا دلالة له اصلاً وانما قلنا يفهم كل من

يعرف اللغة لا ترى أنه لم يفهم أحد ويفهم البعض دون البعض فلا
دلالة له من حيث اللفظ إذ الدلالة اللفظية إنما تعتبر بالنسبة
إلى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فإن المعنى في
القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فإنه لا يفهمه إلا المجتهد وهذا
هو نهاية أقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني
أحد إلى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني
فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله الموفق م
كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة
وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لإيجاب نفقتها على
الوالد وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء وإلى أن للأب
ولاية تملك ماله لأنه نسب إليه بلام التمليك ش فيقتضي كمال
اختصاص الولد واختصاص ماله بأبيه على قدر الإمكان وتملك
الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا م وإلى انفراده بالإنفاق
على الولد إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها وفي
أن أجر الرضاع يستغني عن التقدير ش لأن الله تعالى أوجب
على الأب رزق أمهات الولد من غير تقدير فإن أراد استيجار
الوالدة لرضاعه فذلك يكون ثابتا بالإشارة وإن أراد استيجار
غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالإشارة لعدم ثبوته بالمنطوق
م وقوله تعالى وعلى الوارث إشارة إلى أن الورثة ينفقون بقدر
الإرث لأن العلة هي الإرث لأن النسبة إلى المشتق توجب

الآية

الآية

علية المأخذ وكقوله تعالى إطعام عشرة مساكين فيه إشارة إلى
أن الأصل فيه هو الإباحة والتمليك ملحق به ش وعند الشافعي
لا يجوز إلا بالتمليك كما في الكسوة م لأن الإطعام جعل الغير
طاعما لا جعله مالكا وألحق به التمليك دلالة لأن المقصود
قضاء حوائجهم وهي كثيرة فأقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة
م لأن الكسوة بالكسر الثوب فوجب أن يصير العين كفارة وذا
بتمليك العين لا الإعارة إذ هي ترد على المنفعة على أن الإباحة
في الطعام يتم المقصود ش أي سلمنا أن الكسوة بالكسر مصدر
لكن الإباحة في الطعام وهي أن يأكلوا على ملك المبيح يتم المقصود
م دون إعارة الثوب ش وهي أن يلبسوا على ملك المبيح فإنه لا
يتم به المقصود فإن للمبيح ولاية الاسترداد في إعارة الثوب
ولا يمكن الرد في الطعام بعد الأكل م وأما دلالة النص ويسمى
فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب
لأن المعنى المفهوم منه هو الأذى ش أي المعنى الذي يفهم منه
أن التأفيف حرام لأجله وهو الأذى م موجود في الضرب
بل أشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه ش أي على الرجل
م نصا وعليها ش أي على المرأة م دلالة ش لأن المعنى الذي
يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما
م وكوجوب الكفارة عندنا في الأكل والشرب بدلالة النص
ورد في الوقاع لأن المعنى الذي يفهم من الوقاع موجبا للكفارة
هو كونه جناية على الصوم فإنه الإمساك عن المفطرات

ش أي لا يكون الأصل في الكسوة إلا الإباحة

مثال دلالة النص

الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اليهما
اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في
اللواطة بدلالة نص ورد في الزنى فان المعنى الذي يفهم منه
قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود
في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه ش
اي فوق الزنى اما في الحرمة فلان الحرمة في اللواطة لا تزول ابدا
واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد
م وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنى اكمل في سفح الماء والشهوة
لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنى هالك حكما وفيه افساد الفراش
ش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه
ويشتبه النسب م واما تضييع الماء فقاصر ش اي واما الا ان
تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة م لانه قد يحل بالعزل
والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده ش اي وجود الزنى
م والترجيح بالحرمة غير نافع ش اي ترجيح اللواطة على الزنى
بالحرمة غير نافع في وجوب الحد م لان الحرمة المجردة بدون
هذه المعاني ش اي المعاني المخصوصة بالزنى وهي هلاك
البشر وافساد الفراش واشتباه النسب م لا توجب الحد
كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة
قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف ش يحتمل معنيين
احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب
القتل بالسيف م فان المعنى الذي يفهم منه جرحا س حال عن الضمير

في يفهم م للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس ش متعلق بالجزاء
والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي
قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج المصادر حرمت كسي
شكستن م الضرب جرحا ش خبر ان م بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة
رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ تقع الجناية
قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون اكمل وكوجوب
الكفارة عند الشافعي رحمه الله في قتل العمد واليمين الغموس بدلالة
نص ورد في الخطاء والمعقودة ش اوجب الشافعي رحمه الله الكفارة
في قتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس
بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الاية م لانه لما اوجب القتل الكفارة
مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا وجب في المعقودة
اذا كذبت فاولى ان يجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل
لكنا نقول الكفارة عبادة ليكون ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا
تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجر عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل
الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما
العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا يلائم العبادة وهي
تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات فانه ينبغي ان لا يجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض

ش هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر
والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا يجب فيه
الكفارة م قلنا فيه شبهة الخطاء ش اى فى القتل بالمثقل شبهة
الخطاء فانه ليس بالة القتل م وهي ش اى الكفارة م مما يحتاط
فى اثباته فيجب بشبهة السبب ش والسبب القتل الخطاء م فان
قيل فينبغى ان تجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة ش
هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة
الخطاء بسبب المحل فان المستامن كافر حربي فظنه محلا يباح قتله
كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ
ينبغى ان تجب فيه الكفارة كما فى القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة
الخطاء م قلنا الشبهة فى محل الفعل فاعتبرت فى القود فانه
مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل
فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفى المثقل الشبهة فى الفعل
فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا
من وجه ش يعنى شبهة الخطاء فى قتل المستامن انما هى فى محل
الفعل لا فى الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض
فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه
فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن ولم
تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة
فلم يجب الكفارة فى قتل المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء
فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة

حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت شبهة فيما هو جزاء الفعل من وجه
وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغى ان نعلم ان الشبهة
مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص
من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى
ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا
واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر
كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص
على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل م والثابت بدلالة
النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض
وهو فوق القياس لان المعنى فى القياس مدرك رأيا لا لغة
بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا
بالقياس ش اى ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص
قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان فى بعض
المسائل المذكورة كلاما فى انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس
فعليك بالتامل فيها م واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عنى بالف
يقتضى البيع ضرورة صحة العتق ش فصار كانه قال بع عبدك
عنى بالف وكن وكيلى بالاعتاق م فيثبت ش اى البيع م
بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا تثبت شروطه ش
اى لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط
ما لا يحتمل السقوط اصلا ولكن ما يحتمل السقوط فى الجملة لا يثبت
م فقال ابو يوسف رحمه الله ش هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروط

دلالة النص فوق القياس

م لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الامر ويستغني
الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو
ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله ش اى
القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط م كما في التعاطي والقبض
ش اى في الهبة م ولا عموم للمقتضى ش اى ان كان المعنى
المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده م لانه
ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله
لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ
فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ش ودلالة الفعل
على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت
لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف
نحو واسال القرية م فيصير كقوله لا آكل اكلا ش ونية التخصيص
في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق م قلنا المصدر الثابت
لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل
اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها
بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل
اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل ش
فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود
ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء م لا لان
اللفظ يدل على جميع الافراد ش اى بطريق المنطوق

م فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد
تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان المساكنة
نوعان قاصرة وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه ش
اى المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت
الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي
اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في
هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير
هكذا م فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق او طلقي نفسك
ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من
المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف
طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي الطلاق فعل
فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
كسائر اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة
في انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث
قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فتصح نية احدهما ولا كذلك
الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد م ومما يتصل
بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى
نحو واسال القرية اى اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل
النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون
ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص ش
قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح

لا عموم للمقتضى

المحذوف

كان في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم [illegible]

نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاح هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق

الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة للمراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ويرد على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث في قوله انت طالق طلاقا لا شك ان الطلاق هو صفة المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة واعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي نذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم

والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان
يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في
الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال
على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر
الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا
اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم
بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله
قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا
ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة
مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن
رفعها وهي الثلث اذ هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة
في المقتضي وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما
ولا يمكن اجتماعهما معا ولا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية
عدد معين اذ لا عموم للمقتضي ولا دلالة له على الافراد اصلا
ولان المقتضي ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت
ما يرتفع به الضرورة وهي الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين
لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متباينة
فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في
المقتضي كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها
واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف
بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن

لا يصح نية المجاز في المقتضي

ان يقال

ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه
فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا قوله ومما يتصل بذلك المحذوف
واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق
بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام
وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة
والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم
باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ
اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه
في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف
ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربع
فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة
اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى م

مبحث مفهوم المخالفة

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة
وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق
وشرطه ش اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به م ان لا يظهر
اولوية ش اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت
للمنطوق م ولا مساواته اياه ش اي مساواة المسكوت عنه المنطوق
في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق او
بقياسه عليه م ولا يخرج ش اي المنطوق م مخرج العادة
نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم ش حرم الربائب على ازواج

الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف
لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم
اخراجاً للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب
فى حجورهم فح لا يدل على نفى الحكم عما عداه م ولا يكون ش اى المنطوق
م لسؤال او حادثة ش كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل
السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان
فى الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب
الزكوة عند عدم السوم م او علم المتكلم ش بالجر عطف على قوله
لسؤال م بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص ش كما اذا علم
ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال بناء على
هذا ان فى الابل السائمة زكوة لا يدل ايضاً على عدم الحكم عند
عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال
م منه ش اى من مفهوم المخالفة هذه المسألة وهى ان
م تخصيص الشيء باسمه ش سواء كان اسم جنس او اسم علم م يدل
على نفى الحكم عما عداه ش اى عما عدا ذلك الشيء م عند البعض لان
الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء ش اى الغسل
من المنى م عدم وجوب الغسل بالاكسال ش وهو ان يفتر الذكر
قبل الانزال م وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر او الكذب فى محمد
رسول الله وزيد موجود ونحوهما ش اى ان دل على نفى الحكم عما عداه
يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله اذ يلزم ح ان لا يكون غير محمد
رسولاً وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم ح ان لا

تخصيص الشيء باسمه

المنى ما ارجح ... [illegible]

يكون غير زيد موجوداً م ولاجماع العلماء على جواز التعليل
ش فان الاجماع على جواز التعليل او القياس دال على ان تخصيص
الشيء باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات
حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم
فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه م وانما فهموا ذلك ش اى
عدم وجوب الغسل بالاكسال م من اللام وهو للاستغراق
غير ان الماء انما يثبت مرة عياناً ومرة دلالة ش جواب اشكال
وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع
افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين
بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان
التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفى فيدور الحكم
مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل
المشقة وهو السفر م ومنه ش اى من مفهوم المخالفة
هذه المسألة وهى ان م تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفى
الحكم عما عداه عند الشافعى رحمه الله ش وقوله تخصيص الشيء مبتدأ
ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف اى هو الراجع الى التخصيص
الشيء وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك الوصف والمراد نفى الحكم
عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات
خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات
اى الاماء غير المؤمنات م للعرف فان فى قوله الانسان الطويل لا يطير
يبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء ش والاستقباح

نين

الحكم بدون مع دليله

تخصيص الشيء بالوصف

ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال
الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان
الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير م ولتكثير الفائدة
ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح ش
لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف
ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير
تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة الى آخره م
ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل
السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه ش ...نا لا يدل لان موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما ذكر ش اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا
في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج
العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا
الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة
وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص
لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك
المذكورات م الجسم الطويل العريض العميق متحيز ش فان شيئا من
هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه
لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف
لا يكون متحيزا وهذا قبيح لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما
وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف م وكالمدح
او الذم ش فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم

فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المص ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى منه

عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح
عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم
الى آخره ونحو المدح والذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور
اشياء اخر غير ما ذكروا م اي التاكيد نحو امس الدابر لا يعود الى غيره ش
اي غير التاكيد م نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل
الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه ش فقوله وما من دابة في
الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف
لان الدابة لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص
المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم
ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات
التخصيص اشياء وفوائد كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بانه
بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا
من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان
بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما
يكون في كتاب الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لكلمة واحدة الف
فائدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير
مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر م ولان اقصى درجات الوصف
ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى ش
جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام م ونحن نقول ايضا بعدم الحكم
ش اي عند عدم الوصف م لكن بناء على عدم العلة ش فيكون عدم
الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا م لا انه علة لعدمه ش اي لا بناء

[illegible]

على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور
حكماً عدمياً لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام
ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها
زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي
وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف
صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية
عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل
المطلق والمقيد م ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب
تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج
العادة ش فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين
يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما
عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال م ولا يلزم علينا
امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي
للاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه ش هذا دليل على قوله لا يلزم
والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي
الحكم عما عداه م بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان ش فانه
محتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن
الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين
لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا انه نفي نسبهما وانما
قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة
الواحد دعوة للجميع م لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت

بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون
كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا
فلا ش فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين
فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت
نسبهما الى الدعوة م ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم وارثا في ارض
كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا ش اي عدم قبول الشهادة عندهما
م بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا ش اي على نفي الحكم عما عداه
فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض
فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم م لان الشاهد ش دليل
على قوله ولا يلزم م لما ذكر ما لا حاجة اليه جاء شبهة وبها ترد
الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه ش اي في التخصيص
بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة
كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة م وقال ابو حنيفة
رحمه الله هذا ش اي السكوت عن غير الارض المذكورة م سكوت
في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو هنا ش اي
ذكر المكان المذكور م يحتمل الاحتراز عن المجازفة ش فانهم
ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم
بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا
فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها
فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي
احترازا عن المجازفة م ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم

التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند عدمه

مطلب في تعريف الشرط

عدمه عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه
وعندنا العدم لا يثبت به ش اي بالتعليق م بل يبقى الحكم على العدم
الاصلي ش حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا
بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة
تظهر هنا ايضا م لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء
ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم
ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني
ش اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء
شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء
وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي
بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي
لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما
الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان
المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت
طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر
م فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم جواز
نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا ش قال الله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة
على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم
جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا

عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي
الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك
الاية م وهذا بناء ش اي هذا الخلاف مبني م على ان الشافعي
رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير
فالتعليق قيده ش اي الحكم م بتقدير معين واعدمه ش اي الحكم
م على غيره فيكون له ش اي للتعليق م تاثير في العدم ش اي عدم
الحكم م ونحن نعتبره معه ش اي نعتبر المشروط مع الشرط
م فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو
ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق
ش اي المشروط وهو قولنا انت طالق في قولنا انت طالق ان
دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت
طالق لانه وحده ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم م فعلى هذا ش
اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن
اعتبرنا المشروط مع الشرط م المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار
فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى
زمان وجود الشرط ش على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب
للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم
الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون
تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية م فابطل تعليق
الطلاق والعتاق بالملك ش هذا تفريع على ان المعلق انعقد

سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق
والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله فاذا علق الطلاق
او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل
التعليق م وجوز تعجيل النذر المعلق ش فان التعجيل بعد وجود
السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة
قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا
عنده فيجوز التعجيل م وكفارة اليمين اذا كانت مالية ش فان
الشافعي رحمه الله جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين
سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب
بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث
م لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف
البدني ش ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب
الاداء بالمطالبة فاما في البدني فلا ينفك احدهما عن الاخر
ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة
الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء (لانه لا ينفك عن وجوب الاداء كما) واما قوله فلا ينفك
احدهما عن الاخر ففيه فصل الامر بانه في العبادة البدنية ينفك
نفس الوجوب عن وجوب الاداء م وعندنا لا ينعقد سببا
الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود
الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل ش وهو انا نعتبر المشروط

(هامش: تعريف السبب)

مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في
قولنا انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود
الشرط م فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت
للبر فكيف يكون سببا للكفارة ش لما لم ينعقد سببا عندنا
اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل
النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق
والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة
هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت
للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا
للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب م وفرقه بين المالي
والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى ش
وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية م وتبين الفرق
ش اي على مذهبنا م بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار
فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر ش فانه داخل
على الثمن لا على المبيع م واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر
وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب
اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر
ش اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي
فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا
فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق

(هامش: بل سببها الحنث صح)

فيحتمل ان الحظر اي الشرط والاصل ان يكون التعليق في السبب
كيلا يتخلف الحكم عن السبب والا مانع من دخوله على السبب فيدخل على نحو في
البيع والله تعالى اعلم م

الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي

ش اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما م اللفظ
المفيد له اما خبر ش ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع
قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق م او انشاء ش ان
لم يحتمل م والاخبار الشرعي كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
الاية ش اي من الانشاء م لانها دال على الوجوب ش اعلم ان اخبار
الشرع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان
المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به
ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجوب
المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا م واما الانشاء فالمعتبر
من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء
افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول
اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيما يدل
على انه ش اي على ان الامر م للايجاب يدل على ايجاب فعل
الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا
على الاصل ش وهو ان الامر حقيقة في الفعل م بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع س وهو ان فعله عليه السلام
للايجاب م بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس حقيقة
في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل

افعل يصح نفيه ش اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر وفي
هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو
اسم ليس بمعنى الشان م وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به سلمنا انه
حقيقة ش اي في الفعل م لكن الدليل يدل على ان القول للايجاب
لا الفعل ش اي الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان
الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها
على الفعلي كما سيأتي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير
في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا
الى الرسول عليه السلام فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك
لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل
غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في
صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب
لا يدل على ان الفعل للايجاب م واللفظ ش اي الامر القولي م
كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله
عليه السلام استفيد من قوله صلوا على انه عليه السلام انكر على الاصحاب
صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف عند
ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي عشرة
ش الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى
فكاتبوهم الثالث التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الرابع الارشاد
كقوله تعالى واشهدوا الخامس الاباحة نحو كلوا السادس التهديد نحو اعملوا

مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو صح

مبحث الامر والنهي

ما شئتم السابع الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الثامن الاكرام
نحو ادخلوها بسلام التاسع التعجيز نحو فأتوا بسورة العاشر التسخير نحو كونوا
قردة الحادي عشر الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم الثاني عشر التسوية
نحو اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الرابع عشر
التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الخامس عشر الاحتقار نحو القوا
ما انتم ملقون السادس عشر التكوين نحو كن فيكون م قلنا الوجب التوقف
هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان س ومنها التحريم كقوله تعالى
لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو
ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو
ولا تعتدوا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو
النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد م ولان النهي
امر بالانتهاء س عطف على قوله لاستعماله في معان م فلا يبقى الفرق
بين قولك افعل ولا تفعل ش لانه يصير موجبهما التوقف والفرق
بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة م وهذا الاحتمال يبطل الحقائق
ش يمكن ان يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات
يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص
آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء
ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب
او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه
الاحتمالات مع عدم القرينة بطل دلالات الالفاظ على المعاني
الموضوع لها م وايضا لم ندع انه محكم وعند العامة موجب واحد

الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب
والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ش ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب
بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ
ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب م ان يكون لهم الخيرة
ش قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان
يكون لهم الخيرة الآية القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه
او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد في قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات الآية لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك فتعين
ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما
ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى
اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا
قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا
تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم بأنا
فعل او ندب به وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا
لا الفعل م ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ش فالذم على ترك يوجب
الوجوب م انما قولنا لشيء ش اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد م ذهب الشيخ
الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان

حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء
ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف
والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما
على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد
بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود
مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجوب مرادا بهذا
الامر ش اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور
م وكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل
ش اي يكون الوجوب مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر
فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله اصلوا اي كن فاعلا للصلوة
وزكوا اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر امر بالكون فيجب
ان يكون ذلك الفعل م الا ان هذا ش اي كون الوجود مرادا
م من كل امر م يعدم الاختيار فلم يثبت وثبت الوجوب لانه يفضي
الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت
امري وقوله اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والعرف فان
كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة
وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله
اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا و
قلنا يثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في
الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما
بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة

مضرة بان يجب عليهم م مسئلة واذا اريد به الاباحة
او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل
لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب
لا جزؤه ش اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا
اريد به الندب والاباحة يكون بطريق المجاز لا محالة لانه
اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة
اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض
حقيقة وقد اختار فخر الاسلام رحمه الله هذا وتاويله ان المجاز
في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا
اريد جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة
والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر
لا متغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به
غير ما وضع له سواء كان جزؤه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف
صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي
بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا
ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف
في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب
أهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة
ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا
بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الانسان

الشجاع والاسلام والاصح الثاني ش وهو اطلاق اسم
الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان
معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز
الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو
ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل
فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على
جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا
الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت
جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي
يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء
وهذا معنى قوله م لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو
جزؤهما او على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا
لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب
ش وهذا بحث دقيق ما مسه الا خاطري م هذا اذا استعمل
واريد به الاباحة والندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن
عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي
رحمه الله فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد ش اي هذا الخلاف
الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق
لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا
استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل

الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب
او الاباحة على مذهب الشافعي رحمه الله فالامر هل يكون مجازا
ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما
وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة
الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من
الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان
واردت الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب
الشافعي رحمه الله لان على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى
الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان
واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق
القطع مستحبا ولا مباحا م فصل الامر المطلق عند
البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب
منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل
في الحج العامنا هذا ام للابد ش سال اقرع بن حابس في الحج
العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار م قلنا
اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي رحمه الله يحتمله لما قلنا
غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند
بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا
بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك
الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا رحمهم الله لا يحتملهما

وقد يكون الضمير في قوله يحتمله راجعا الى العموم والتكرار واحد تمم

سؤال الاقرع دل انه محتمل فاطلب منك الضرب

اصله لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن
او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وهذا محتمل لا يثبت الا
بالنية لا على العدد المحض ش اى لا يقع على العدد المحض م ففى طلقي
نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند ش وفي
وعندنا يقع على الواحد وتصح نية الثلث لا الاثنين ش لان الثلث
مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين
لان الاثنين عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا
هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلاف
بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا
بوصف وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب
ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في
هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا
بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم م وفي ان دخلت الدار فطلقي
نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى
فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل
على اليسار **فصل** الاتيان بالمامور به نوعان اداء اى تسليم
عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب وقلنا في الاول
الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء
يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها
فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة
اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط

بخروج الوقت ولا مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا
شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة
ش قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون
اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك م واذا ثبت في الصوم والصلوة
وهو معقول ثبت شرعا في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا
وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط
بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء ش
جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة
من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب
الاداء فقال في جوابه ما ذكر من النص لاعلام الى اخره وايضا لا يرد
قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت.
م فان قيل فعلى هذا الاصل ش وهو ان القضاء يجب بما اوجب
الاداء اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان
اخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان اخر م قضاء
الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان اخر
ش لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد
اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب
صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان اخر

م قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء ش اى النذر م
وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه ش اى الصوم
المخصوص بالاعتكاف م سقط فى رمضان الاول بعارض
شرف الوقت فاذا فات هذا ش اى عارض شرف الوقت م
بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه لحوق الموت
ش وهو من شوال الى رمضان آخر م عاد الى الاصل موجبا للصوم
مقصودا ش اى بصوم مخصوص بالاعتكاف م فوجوب
القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف
الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم
المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت ش هذا هو مراد
فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة
يرجع الى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
والحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت
احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية
شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان فى سقوط
شرف الوقت ترك وجوب الاحتياط فيجيب بان هذا احوط
من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال
لان ما يثبت بشرف الوقت آه معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة
واوجب نقصانا فالزيادة هى افضلية صوم رمضان على صيام سائر
الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما
مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت

قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى
ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما
يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب
صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف
ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور
ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب
صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة
الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف
الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها بخلاف فضيلة
الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول
فخر الاسلام رحمه الله وقد فسر فى بعض الحواشى الوجهان بغير ما
فسرت لكن لا يخفى على ذوى الكياسة الماهرين للعلوم ان
الدليل الذى استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما
ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب م والاداء اما
كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة او قاصر ان
لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء
كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضى ما
انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر فى

الاداء الكامل والقاصر وغيرهما

عمله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام ش اما بدخول مصره ليتوضأ
واما بنية الاقامة في غير مصره م وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار
انه قضاء ش والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر م
وان لم يفرغ ش اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في
الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الا
والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار
فرضه اربعا م او كان هذا المسافر مسبوقا ش اي كان المسافر الذي
اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد
ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه
يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤدى
هذا القدر في كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء
هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع
الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام
فيكون في القدر الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا
م او تكلم ش اي تكلم اللاحق م بعد فراغ الامام او قبله ونوى
الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة ش لان عليه الاستيناف
فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت
على الاداء فيتم اربعا م ولهذا ش اي لاجل ان اللاحق كانه
خلف الامام م لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو ش اي
اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي
اذا سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو

المقتدي اذا سهى لا يسجد للسهو

م واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل
غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له
مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والا
ضحية وتكبيرات التشريق ش فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في
هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك
في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال تعالى ادعوا ربكم تضرعا
وخفية م فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان
لان ابطال الاصل بالوصف بط والوصف وحده لا يقوم بنفسه
فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة ش اي لا تقضى لان ابطال
الاصل لها م اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية
في الصلوة قياسا ش اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا
يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد علم النص بوجوب الفدية
اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا
حكم لا يدرك بالقياس ينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية
فلان الاراقة لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدري ان التصدق
بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة ام لا م والتصدق
بالعين او بالقيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل
بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب
ونرجو القبول ش فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة
وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رحمه الله
قال في هذا الموضع نرجو القبول م وفي الاضحية لان الاصل في

العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة
تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا
التعليل المظنون ش وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين م في الوقت ش حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت
يجوز م في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا ش
يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت م اذا جاء العام الثاني لم ينتقل
الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل
بالشك واما قضاء يشبه الاداء ش عطف على قوله واما بمثل
غير معقول م كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه ش
اي كبر تكبيرات الزوائد م فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد
قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها
بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء
الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم ش لما
عقد الصرف او السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان
ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء لان العين غير
الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون
استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام
م والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين
او غيرهما ش بان كان حاملا او مريضا م حتى اذا هلك بذلك
السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب
وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق

حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه
القضاء كما اذا امهر ابا ما فاستحق ش صورة المسألة ان يكون ابو
المرأة عبدا لرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق م
حتى وجبت قيمته ش للمرأة على الزوج م ولم يقض بها القاضي حتى
ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء ش اي تسليم الزوج اليها اداء
م فلا يملك منعه ش اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها
لا يملك الزوج ان يمنعه منها م ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل
العين قضاء ش روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة
فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين
لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل
الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع
على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك
لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات
لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق
حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل
هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار
لا العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع م فلا يعتق قبل
تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله ش اي بيع العبد
قبل تسليمه اليها م وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود
حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا

وعند الشافعي رحمه الله لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير
وربما يأكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه
اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر
والعادة المخالفة للديانة لغو ش وهو ان يأكل في موضع الاباحة
فوق ما يأكل من ماله م والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل
صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان
الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند
العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل
وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه
انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه دخل موجبه في
موجب القتل ش المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو
القصاص م اذا القتل اتم موجب القطع ش والمراد بالموجب
هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله م فصار كما اذا قتله بضربات
قلنا هذا من حيث المعنى ش اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر
القطع واتحد الجناية فيتحد موجبها انما هو من حيث المعنى م
اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا ش لان الفعل وهو القطع
والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو
القصاص م وانما يدخل في جزاء المحل ش اي انما يدخل ضمان الجزء
في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل م كما يدخل ارش الموضحة في دية
الشعر ش وهذا لان الدية جزاء المحل م والقتل يمحو اثر
القطع كما يتم ش قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل

قدم

القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع م
وانما لا يجب ش اي القصاص جواب قوله فصار كما اذا قتله بضربات
م بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة
يوم الخصومة لانه تحقق العجز عن الكامل بالقضاء ش اي قضاء
القاضي وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف يوم الغصب
وعند محمد يوم الانقطاع م والقضاء بمثل غير معقول
كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول
صورة ومعنى وهو القصاص في العمد خلافا للشافعي رحمه الله ش فان
عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية م وانما شرع
ش اي المال م عند عدم احتماله ش اي القصاص م منة على
القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية
وما لا يعقل له مثل لا يقضي الا بنص ش قد ذكر هذه المسئلة في حقوق
الله تعالى فالان نذكرها في حقوق العباد لنفرع عليها فروعها
م فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم
بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل
فكيف يرد العقد عليها ش اي اذا لم يكن المنافع متقومة فكيف
يرد عقد الاجارة على المنافع م قلنا باقامة العين مقامها
فان قيل هي في العقد مال متقوم ش اي المنافع في العقد مال متقوم
لتقومها في النكاح م لان ابتغاء البضع ش وهو النكاح م
لا يجوز الا به ش اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم
م ويجوز ش اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة ش فيكون منفعة

الا جارة في عقد النكاح ما لا متقوم م فتكون في نفسها كذلك
ش اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة م
لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها
ليس لاحتياج العقد اليه ش هذا دليل آخر على قوله فيكون في
نفسها كذلك م لان العقد قد يصح بدونه كالخلع ش فان منافع
البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد واذ كانت متقومة
حال الدخول في العقد ومع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها
بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها
فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد
يكون في نفسها متقومة م قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى
ش هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما
بل يصير في العقد متقوما بالرضى م بخلاف القياس ش لما بينا
انه لا تقوم بلا احراز م فلا يقاس عليه ش يحتمل معنيين
احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد
والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على
كونها مقابلة بالمال في العقد م لهذا ش اي لكون التقوم في
العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى
الاول وقوله م وللفارق ايضا وهو الرضى ش دليل على بطلان القياس
بالمعنى الثاني م فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا
يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع
ش هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص

وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي
بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا م ولا غير ولي القتيل اذا
قتل القاتل ش اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان
الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل شيئا الا استيفاء
القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل م والقضاء بالشبيه
بالاداء كالقيمة اذا امهر عبدا غير عين فانه قضاء حقيقة لكن لما
كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز ش اي عن اداء الاصل
وهو تسليم العبد م فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان ش
اي الاصل وهو العبد م معلوما من حيث الجنس يجب هو ش اي الاصل
وهو العبد م فيخير بينه وبين القيمة واتهما ادى يجبر على القبول
وايضا الواجب في الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت
اصلا من وجه فقضاء و هي تشبه الاداء م فصل
لا بد للمامور به من الحسن ش هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول
ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على
مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين
وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول
المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحق بين الافراط
والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص
عباده وما انا بمعزل عن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك
الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم
ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان

الأول كون الشيء ملايماً للطبع ومنافراً له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقاً وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الأشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على أمرين أحدهما أنهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لأجلها عند الأشعري والثاني أن فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على أنه عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد ويعاقبه على ما ليس باختياره لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأموراً به ومنهياً عنه فلهذا قال م فالحسن عند الأشعري ما أمر به ش سواء كان الأمر للإيجاب أو للإباحة أو الندب م والقبيح ما نهي عنه ش سواء كان النهي للتحريم أو الكراهة م وعند المعتزلة ما يحمد على فعله ش سواء يحمد عليه شرعاً وهذا تفسير الحسن م وما يذم على فعله ش هذا تفسير القبيح م وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله أن يفعله ش احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فإن المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الأول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضاً م وما ليس له ذلك ش أي القبيح ما ليس

اى عقلا صح

للقادر العالم بحاله أن يفعله فكان تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان إلا الحرام والمكروه فعلى التفسير الأول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما م فعند الأشعري لا يثبتان إلا بالأمر والنهي ش لما ذكرت أن هذا الحكم مبني عنده على أصلين أوردت على مذهبه دليلين لإثبات الأصلين أما الأول فقوله م لأنهما ليسا لذات الفعل ولصفة له وإلا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر ش أي ضعف هذا الدليل ظاهر لأنه إن عني بقيام العرض بالعرض اختصاصه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضاً نحو هذا الفعل حسن شرعاً أو قبيح شرعاً وإن عني أن العرض لا يقوم عرضاً آخر بل لا بد من جوهر يتقوم بها العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له إذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وإن عني معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه وأما الثاني فقوله م ولأن فاعل القبيح إن لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وإن تمكن فإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً وإن توقف يجب عنده لأنا فرضناه مرجحاً تاماً ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطرارياً والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقاً ش تقريره أن فاعل القبيح لا يخلو من أن يكون متمكناً من تركه أو لا فإن لم يكن متمكناً ففعله اضطراري لأن التمكن من الفعل مع عدم

التمكن من الترك لا يكون باختيار اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار
انه باختيار ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري
وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا
وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير
مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند المرجح
لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب
الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم
صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب ثم يمكن
يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهذا اشد امتناعا
من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون
اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار
كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت
انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا
اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض
الذي لا يعتقد انه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن
ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه
وانا اسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات
المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر
بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك
زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي يكون للمتحرك
في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها

ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج
اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له
موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون ايقاعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل
في طرف المبدا في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم اذا
اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا
بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج ظاهر على
مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج
المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على
موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه
وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة
ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده
عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض
جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى
رجحان من غير مرجح وهو مح فان قيل لا نسلم انه مح بل الرجحان بلا مرجح
بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شيء آخر مح ولم يلزم هذا المعنى
قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم
من فرض عدمه مح لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد
شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد
من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد
من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد

لوجود كل شيء من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع
وجوده وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء لكن أهل
السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود
الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا
يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين
سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمح لانه يلزم وجوب
وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع
العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها
ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج
الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين
مؤخرا من حيث انه محتاج الى الاخر في التعقل ومقدما من حيث ان الاخر
يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد والله اعلم المقدمة
الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود
ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث
امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهي
القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون
تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول
ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت
معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها
حادثا فح ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة
فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم

الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح
علة للموجود وايضا وجود زيد يتوقف على اجزائه الموجودة واما
موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية
ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد
زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا
يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود
قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن
الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك
الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن
لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه
وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود
زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلاهما مناف زيد الموجود واما ان
يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم
هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على
وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم
توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات
التي يفتقر اليها زيد هف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم
انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات
ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن
الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم
في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الا

على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي
يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل
صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الخ
فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ثم فانه يمكن ان يدخل في العلة
الموجبة لجميع امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان
فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود يجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم
جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود
بل في المعدوم لا نم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء
لان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون
بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة
ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب
لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب
ولا يلزم من عدم اسناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب
اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات
المستندة اليه لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام
التسلسل فيها وهو بط او يكون اضافة الاضافة عين الاولى ولما
ان لا يجب والظاهر انه الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب
ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي
الحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب فوجودها
رجحان من غير مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود

بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك
الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص
عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا
تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض
الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد
وهو محال كما مر في المقدمة الثانية **المقدمة الرابعة** ان
الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد
المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا
او يكون للراجح فقط او المتساوي او المرجوح والاول بط لانه
لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان
الممكن لا يوجد ايجابا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى
اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية
فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم
فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر وبالنسبة الى علة العدم
ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي
على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل لان ذات الارادة
تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما داما
كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا
لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب
من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية

التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح بط
لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم
بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان
رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح مح بمعنى ان وجوده بلا موجد مح
مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول
الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الانتهاء
قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو
المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اورد والمثال
سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول
ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر
وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف
للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا
باطل ايضا اذ نفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب
بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فيبطل
قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان
كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح بط هو
ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فاما
هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه
المقدمات فقوله يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة التي
يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود
بعض الاشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم

الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا
التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا
وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول
فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم ح توقف
الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على
امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل
او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد
المتساويين واذا اراد بالفعل الايقاع فيتعين ما قلنا في الايقاع
هذا الذي ذكرنا هو لابطال دليل الجبر فالان جئنا الى اثبات
ما هو الحق وهو المتوسط بين الجبر والقدر اي حاصل بمجموع خلق الله تعالى
وفعل العبد فنقول الفرق ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليس الفرق بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة
ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء
بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص
صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة
الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية
التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق
بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب
بالعدو السريع الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الحركات
بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا

هذا هو الحق المتوسط بين الجبر والقدر

داعية فعلم ان العلم الوجداني قاضٍ بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب
ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد
ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات
القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله
وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين
ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات
وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق
من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد
وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه
العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الا
عصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة
يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج
الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان
اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى
انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد
يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق
ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى يخلق قدرة يصرفها العبد الى
كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو
القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على
سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله تعالى خلق هذا
الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة

فعل العبد التصرف فقط

بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال م قلنا توقفه على مرجح
لا يوجب كونه اضطراريا لان للاختيار تأثيرا في فعله ايضا ش وانما
قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان
آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد
موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده
وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة
الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك
العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي
بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او
لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد
الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك
العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد
مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر
لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد فذلك الشيء الموجود
لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا
كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي من العبد وهو
الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله
ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور
لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم مقدورات الله تعالى قسمان الاول
ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي

لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفرداً
بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد
وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب
هذا وان كان تفسيراً آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر
اضافي يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور
بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد
القادر بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث
هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات فالكونه طاعة
او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح
ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير
منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من
حيث هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم
انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله
ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون
الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود
امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين
احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر
وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة
الحسن والقبح فنقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن
والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقياً او اضطرارياً لا ينافي كونه حسناً
لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ان الفعل صفة من صفاته

الحق في المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا
او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا
مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح
عقلاً بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل
نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب
النقايص مذمومون بنقصاناتهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما
صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان
انكرهما بمعنى انه لا يوجد في العقل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله
فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن
نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن
الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلاً وان كان لا يستقل العقل
بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات على
بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله تعالى في كل
لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد
انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً فلم يعقل انه
يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب
اليم فقد سجل على غباوته وجاحده وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه
واستخف بفكره ورايه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورايه عصمنا
الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية فلما
ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى
الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة م وعند بعض اصحابنا والمعتزلة

حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان
عقلا ايضا ش اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله
او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان
شرعا م لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع
يلزم الدور ش واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر
المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم
وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك يبطل فائدة
النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته
عقليا اولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا
والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان ثبوته
بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابد
ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول
واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق
الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور
او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول
وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله م فلا ش
اي ان لم يتوقف على الشرع م كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا
ش لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن
العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي
وكذلك نقول في امتثال اوامره اما واجب عقلا الى هذا الدليل لاثبات
الحسن العقلي صريحا فقوله م وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام

فاعله ويعاقب لاجلها او بكونه للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم صح

موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا
يلزم قبحها عقلا ش هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على
الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان
كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا
م ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا
الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب
نظر العقل نظرا صحيحا ش لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا
القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف
بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق
بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب
والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل
عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى
فيها بشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن
ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على كل
جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين
وقضاء مبين واحاط بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير
او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب
للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب
النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى
بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل

لكن البعض منه قد اوقفنا الله تعالى عليه العقل على انه غير موجب للعلم بل
اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب
العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد
الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد م والمامور به فى صفة
الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لغيره ش لما ثبت ان الحسن
والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهى بل انما يحسن الفعل
او يقبح اما لعينه او لشىء آخر ثم ذلك الشىء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا
للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق
على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية
فالعبادة جزؤها اولم تصدق كالاجزاء الخارجة كالسجود لا تصدق على
الصلوة والحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان
يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا
بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع
حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد
اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء ثم الاعلاء خارج
عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق
على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن
هذا سياتى فى فصل النهى ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى فى نفسه على
الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة فى الاصطلاحات او لان الحسن
لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا فى ضمن جزئياته
الموجودة وبحثنا فى تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنا وهى لا تكون حسنة

الا لمعنى فى نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج
الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك
فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعى انما هو عبادة مخصوصة
بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه
القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا فى هذا
المفهوم بل يلزم ذلك فى الخارج فيكون لازما لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور
بين الذاتى والعرضى اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا
او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون
حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر
لان الاضافة داخلة فى ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية
تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا
شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات
الشكر من غير اضافة حسن م اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف
كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه فالتصديق
هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد
فلا يتم صفة الايمان بان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذى هو دال على
الباطن ولا كذلك سائر الافعال ش انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل
الاركان فان الاقرار يجعله داخلا فى الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه
واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله تعالى فى هذه المسئلة قولان احدهما
ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثانى
ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر

لم يكن مؤمنا ش اعتبارا لجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار م وان
صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا ش اعتبارا لجهة تبعيته
في حال الاضطرار م وكالصلوة تسقط بالعذر ش وهو عطف على
قوله كالاقرار م واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم
والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادات والنفس
مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا
محضا لله تعالى ش رد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن
لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان
جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا
لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه
كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن
الى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة
لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان
حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان
حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا
واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر
بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل
ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في
نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان
بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لانه طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل

كما تسقط عن النساء حالة الحيض والنفاس

بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء
الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به
حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به
فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير لحاظ انه طاعة الله فهذا
بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه
واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان
كالايمان فانه حسن لعينه ولاتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثاني
اذا اتى حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لا لعينه
ولا لجزئه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم فساد ما قال ان
كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك
اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لا غير
الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه
لانه اتيان بالمأمور به م حتى يشترط الاهلية الكاملة ش فان العبادات
يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي بخلاف المعاملات
على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى م واما الثاني ش وهو
الحسن لغيره م فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به ش كاداء الجمعة
فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير
هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت
قولي قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون
قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا م كالسعي الى الجمعة
حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث

يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم
بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق
الميت حتى ان لو اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت
يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان
هذا الضرب ش وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به م لا الضرب الاول
ش وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به م شبيها بالقسم الاول
ش وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب
وامثالها وهذا المعنى ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا
القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاداء
لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب
لكن في الخارج هو عينها فالجهاد حقيقته وهي القتل ليست حسنة لمعنى في
نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه
فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير الاداء الجمعة
في المفهوم والخارج م والامر المطلق ش اى من غير انضمام قرينة تدل على
الحسن لمعنى في نفسه او في غيره م يتناول الضرب الاول من القسم الاول
ويصرف عنه ان دل الدليل ش اى الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن
لمعنى في نفسه م لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به س لما علم ان
المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون
للايجاب فالامر الذي للاباحة او الندب فناقص في كونه امرا اذا ثبت
هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اى لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى
فيكون الامر الكامل اى الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان

يكون

الشيء لو لم يكن بحيث في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة لما
اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه
فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود
المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه
وهو لا يقبل سقوط التكليف م وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا ش
اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه ايتان بالمامور به وانما اخترت
في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول يقتضي الامر
والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل م فقال
الشافعي رحمه الله الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع
الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور
بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء
الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه
في الوقت فصارت مقررة لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور
وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة
صار كغير المعذور فانتقض الظهر ش هذه تفريع على ان الامر المطلق
يقتضي ما ذكره والخلاف ههنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى
الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على
ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن
مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة
ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور
فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا

ساقطا عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور

ذا منتقض الظهر **فصل** م التكليف بما لا يطاق غير جائز

خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله

نفسا الا وسعها الاية الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع

لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره ش اى واقع عند الاشعري في غير

الممتنع لذاته م كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق

بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر

ش وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال

لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل

بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال

قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة

التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة

اى الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته

على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد م على ان علمه تعالى بانه لا

يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان ش هذا جواب عن دليل

الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا

فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمان ابي جهل محال فالامر

بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما

هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا

يخرجه عن حيز الامكان اى عن الكون مقدورا ومختارا له م وعندنا

لا تاثير لها ش اى لقدرة العبد في افعاله م بل هو مجبور ثم عندنا

عدم جوازه ش اى عدم جواز التكليف بما لا يطاق م ليس بناء على ان

الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق

من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب

لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة ش وسياتي

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتاخر م بل

هو يثبت ش اى نفس الوجوب م بالسبب والاهلية على ما ياتي ش

اى في فصل الاهلية م والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة

ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به ش اى من غير حرج غالبا وانما

قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة

م وهي شرط اداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا

فلهذا يجب التيمم مع العجز في الصلوة قاعدا او موميا معه ش اى مع العجز م

وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا

ش متصل بقوله وهي شرط اداء كل واجب م قال زفر رحمه الله تعالى لا يجب

القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا

اداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا

كان هو الغرض اما هاهنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان

القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف

بمس السماء ش فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه الصلوة

والسلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة

م على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب

فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل ش

اى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء
بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة
على الاداء حاصل هنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات
متقدمة هى سلامة الالات والاسباب فقط وهى حاصلة هنا
ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة
يكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة م ونقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة ش
اى الممكنة م لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها
ش اى عن استمرارها م فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد
والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا ش
اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله على ان القدرة
التى شرطنا ما تقدمه اى لان الزاد والراحلة زائدة على سلامة الاسباب
والالات م والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء فى الزكوة
ولم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكوة فى
هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه
تعد فان قيل لما شرطتم بقاء بالبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب فى البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه فى الباقى ش توجيه السؤال
انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب
ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فينبغى ان لا يجب الزكوة فى

الباقى اذا هلك بعض النصاب فيجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن
وفى هذا الكلام ما فيه م قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع
العشر فى نسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء
لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع
بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز فى العمر لانه ذا يبطل اداء
الصوم فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة فى المستقبل اى يشترط
القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل ش اى القدرة التامة
الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة المشروطة فى الكفارة قدرة
كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة م وذا دليل
اليسر ش اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر م فيشترط بقاؤها
لبقاء الواجب ش اى يشترط بقاء القدرة فى باب الكفارة لبقاء الواجب
حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لو لم يبق
القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة
المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة
بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها م الا ان المال هنا غير عين فلا يكون
الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك ش جواب سؤال مقدر وهو
انه لما سوى بين الزكوة والكفارة فى انهما واجبتان بالقدرة الميسرة
ينبغى ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكوة
فاجاب بان المال غير عين فى الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو
فى الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب جزء هذا

يعنى ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب [illegible]

المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم
ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا لانه
ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب
ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء
الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب
اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته
ان لا يثبت يسر آخر والله اعلم بالصواب **فصل** م المأمور به نوعان
ش هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع
واذا طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه
المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات
والنذور المطلقة والزكوة م مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي
لانه ش اي الامر م جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا
بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه ش لان المراد
بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة
لا التراخي م واما الموقت ف اما ان يضيق الوقت عن الواجب وهذا
غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه
الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي
و ح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون
كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت
الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت

ش لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة
في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر م وسبب
للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه ش اذ الاضافة
تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قولنا
المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ادنى
اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة
الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرناها من الاضافة الى آخرها كل واحد
منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع م ولتغيرها بتغيره
صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه
فان التقديم على الشرط ش اي التقديم على شرط وجوب الاداء م صحيح كالزكوة
يحققه ش اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب م ان الوقت وان لم يكن
مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة
تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة
الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار
في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا
واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث
فلا يوجد قبله ثم هو ش اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد
ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء م سبب
لنفس الوجوب لان سببه الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على
شيء ظاهر فكان هذا ش اي الشيء الظاهر وهو الوقت م سببا لها ش

اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب
بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ وهو الوقت فيكون اى لفظ
الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم تفريغ الذمة
عما تعلق بها فلابد لحق من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت
الثمن فى الذمة وثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم
الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب
على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب
اما فى الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفى الاخيرين
فلانهما مخاطبان بالصوم فى ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب
الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس
الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه لا شئ غير الوقت ش والخطاب يصلح للسببية فالسببية
منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفى احدهما ثبوت الاخر
ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل
وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هى نفس وجوب
الاداء فلا يبقى الفرق ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق
نظره وما امتن حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا
للصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه
هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهى الصلوة فلزوم

وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء
هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك
مبنى على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما
فان المراد بالسبب الداعى ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك
الهيئة فالوجوب الاول متعلق بالصلوة وهى الهيئة والثانى بادائها
حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة
بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا
تصور العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الا
يقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء كما فى المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التى هى الصوم
حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو
المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا
لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد
البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشترى
المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشترى تحقيقا للمبادلة
فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول
فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب
اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال م
ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله ش اى السبب ليس كل الوقت
لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة فى الوقت او بعده
فان وجبت فى الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل

سبباً فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت
لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سبباً وهذا
معنى قوله م لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب
تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل
الوجوب على من صار اهلاً في الاخر اجماعاً ولا الاخر والا لما
صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء
ان كان كاملاً يجب الاداء كاملاً فان اعترض عليه الفساد بطلوع
الشمس يفسد وان كان ناقصاً كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا
اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب
والمؤدى ش لانه وجب ناقصاً وقد ادى كما وجب بخلاف
الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس
وقت كامل لا نقصان فيه قطعاً فوجب عليه كاملاً فاذا فسد الوقت
بالطلوع لا يكون مؤدياً كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه
الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات
فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد
النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع
وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب م فان قيل يلزم ان يفسد
العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا
لما كان الوقت متسعاً جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد
الذي يتصل به بالبناء ش البناء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتدأ
الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء

جعل عفواً م لانه لا احتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر
لكن هذا يشكل بالفجر ش يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت
ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها
الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد
المعترض في العصر اذ جعل عفواً ينبغي ان يجعل في الفجر عفواً بعين
تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جواباً في المتن
فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت
فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص
وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض
الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل
في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا
يعترض الفساد بالطلوع على الكامل م ولو لم يؤد فكل الوقت سبب
في حق القضاء لان العدول عن الكل الى الجزء في الاداء كان لضرورة
وقد انتفت هنا ش هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب
انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت
سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية
الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم اما التقديم على السبب
او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء
م فوجب القضاء بصفة الكمال ش اي لا نقول انه اذا لم يؤد
في الوقت انتقل السببية الى اخر الوقت فاستقرت السببية
عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصاً في العصر فيجوز القضاء

عطف على قوله فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب

في وقت الغروب بل نقول الكل سبب القضاء فيجب كاملا م
ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة
لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه
ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا ولا تخصيصا
الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع واثباته
او تفاوت فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه
انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيينه
النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا
لهذا الواجب ش هذا جواب عن اشكال وهو ان التعيين انما
وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط
التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا ش وهو وجوب التعيين
بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد **واما القسم الثاني**
ش وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب
فوقت الصوم وهو رمضان اى نهار رمضان شرط للاداء
ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت
وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات
الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف
الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشيء
خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غيره ثم انه

اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان
قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة م
ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع
عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا
آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير ش اشارة الى
الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه
اى من المسافر م لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غير مشروع عليه
قلنا لما رخص لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما
لم يشرع للمسافر غيره اذا اتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذ صام واجبا آخر
ش جواب عما قالوا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان
لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا
بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك م ولان وجوب
الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل
الاول ش وهو قوله فلمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع
في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح
دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل
ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون
عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما
اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل م وعلى الثاني
ش اى على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن
م

النفل وهنا روايتان ش اى بناء على هذين الدليلين فى هذه المسألة
روايتان م وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن
العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفى
المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا
قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد
بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر رحمه الله ش هذا ابتداء مسألة لا تعلق له
بالمريض والمسافر وهى انه م لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه
يكون مستحقا على الفاعل ش اى يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل
كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر م فيقع عن الفرض وان
لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا وشرع
عين الامساك الذى هو قربة لها ش اى لصوم رمضان م ولا قربة
بدون القصد وقال الشافعى رحمه الله لما كان منافعه على ملكه ش لان
منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا م لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا
فى صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق فى المتعين تعيين ش
هذا قول بموجب العلة اى تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على
ما يأتى ان شاء الله تعالى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول
الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده
فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد م ولا يضر الخطأ فى الوصف
ش بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم

شرع وما يبطل فيبقى الاطلاق وهو تعيين وقال ش اى الشافعى رحمه الله م
لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية
فاذا عدمت فى البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى ش
اى لعدم تجزى الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم
شارع وفسد الكل م والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما
صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض
اولى ش جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم
اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع
القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه
الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا تولد
الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب
فالشافعى يقول اذا اعترض النية فى النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر
بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن فى الامور الثابتة
شرعا كالملك ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن
الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر
وجدانى فاذا كان حاصلا فى وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك
الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال
وكما فى صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بلا نية فيجب
بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق
الاستناد بل نقول ان النية فى الزمان المتقدم متحققة تقديرا
فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى فى اول الليل

مطلب الاطلاق فى المتعين تعيين

بيان معنى الاستناد

[illegible]

فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديراً فكذا هنا وايضا اذا كان للاكثر
حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال م ويكون تقديرية
لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية
ش فلا نقول بان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد
فيتبع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول
ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر
علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية
كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر
علم ان التقديرية لم تكن في الاول م على انا نرجح بالكثرة لان
للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف
على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى ش اعلم انا نرجح البعض
الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة والشافعي
يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية
فيفسد ذلك البعض فيتبع الفساد الى البعض الذي وجد فيه
النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
ونرجح البعض الصحيح على البعض الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة
وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف
غير الذاتي وهو وصف العبادة م فان قيل في التقديم ضرورة فان
محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه
المنافي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك
لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة

ش وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في
الليل او نام او اغمي عليه م ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا
واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى
هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله ش اعلم انه اقام
الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا احدهما قوله لما صح بالنية
المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني
يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة
فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افسده م ومن حكمه ش اي
من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى م ان
الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه ش اي ببعض
النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل من النهار
يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال م ومن هذا الجنس
ش اي من جنس صوم رمضان م المنذور في وقت معين يصح
بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه
لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع ش
فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر
في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت
متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان
نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور م واما القسم الثالث
فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذر المطلق و
القضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم

من عوارض الوقت فلابد من التبييت ش اى تقديم النية فى الليل
بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فكفى
النية الحاصلة فى الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة فى اول
النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما
وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية فى اول النهار م واما
النفل فهو المشروع الاصلى فى غير رمضان كالفرض فى رمضان
فتكفى النية فى الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف
لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح
فى عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر ش فيكون ظرفا حتى
اذا اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابى يوسف
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول ولا يسع الا
حجا واحدا فيشبه المعيار م وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته
قال الكرخى رحمه الله هذا بناء على الخلاف بينهما فى ان الامر المطلق
ايوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر اتفاقا
بيننا فى مسئلة الحج مبتداة فقال محمد رحمه الله لما كان الاتيان به فى
العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم
وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره
لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل
زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم
فان الحيوة الى اليوم الثانى غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل
لما تعين العام الاول ينبغى ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما

عينا احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك فى حق الاثم
فقط لا فى ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم ش اى لما
كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما
عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين فى الاثم
فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكن
لا يظهر اثر التعيين فى بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير
والاثم بان ادرك الوقت ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل م
واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما
قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت ش بخلاف الصوم فانه
مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالمكيال ونحوه
م فان تطوع ش هذا جواب اذا فى قوله واذا كان هذا الوقت
م وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعى رحمه الله يقع عن الفرض
اشفاقا عليه فان هذا ش اى التطوع وعليه حجة الاسلام
م سفه فيحجر عليه ش اى اذا نوى التطوع يحجر عليه عن نية التطوع
فتطرح نيته فتبقى النية المطلقة وهى كافية م على انه يصح باطلاق
النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج
يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة
التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
والاحرام غير مقصود ش جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه
م بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر
ش فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة م فصل ش

هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور
في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام
شمس الائمة رحمه الله م ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله لا
خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات
وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية
ش اعلم ان الكفار يخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما
العبادات فهم مخاطبون بها في حق المواخذة في الاخرة اتفاقا ايضا
لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر
في المتن وهو قوله م اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين
من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يواخذون على تركها ولان الكفر
لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر ش جواب
اشكال وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون
في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر م لانه يجب عليه
بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند
مشايخ ديارنا ش يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين م لقوله عليه السلام
ادعهم الى الشهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان
ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث ش يفهم منه ان فرضية
الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة
لا يفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم
عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية

لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة م
ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في
سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يامر
العليل بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد
ذكر ش اي الامام شمس الائمة رحمه الله م ان علماءنا رحمهم الله لم ينصوا
في هذه المسالة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا على
الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله فاستدل البعض بان المرتد
اذا اسلم يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رحمه الله
ش فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رحمه الله
مخاطب بها م والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم
والوقت باق فعليه الاداء خلافا للشافعي رحمه الله بناء على ان الخطاب يعدم
بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه ش اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب
عدم صحة ما مضى م فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب
ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على
ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون
بالايمان فقط ش فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة
في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده م والكل ضعيف
ش فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله م لانه انما
سقط القضاء عندنا لقوله تعالى إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ
سَلَفَ ش فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب
بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا الآية

واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله م ولان المؤدى اعمال
لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا اسلم في الوقت
يجب لا محالة ش اى فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه
قطعاً واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله م ولانهم يخاطبون
بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان ش فقوله
انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات
المذكورة قال م والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر
بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب
اداء العبادات م فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا
وشرب الخمر ش المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد
بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان
له وجوداً حسياً فان الايجاب والقبول موجودان حساً مع
هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب
والقبول الموجودين حساً يرتبطان ارتباطاً حكمياً فيحصل معنى شرعي
يكون ملك المشتري اثراً له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد
الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعاً واذا وجد
مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت
الوجود الشرعي م فيقتضي القبح لعينه اتفاقاً الا بدليل ان
النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفاً فكالاول والا ان كان مجاوراً
كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعي رحمه الله هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره

القبيح

فيصح ولمشروع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبيح لعينه
باطل اتفاقاً ش اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء
لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان
كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين
المنهي عنه قبيحاً لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه فالقبيح
لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبيحاً
لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون
قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق
بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره
وان كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى
حتى اذا قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقاً وان كان النهي
عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا
اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه
ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً وانما اوردنا للشرعيات نظيرين
الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات
والمعاملات م هو يقول لا صحة لها ش اي للشرعيات م شرعاً الا ان
تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى
درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح
وهو ينافي المشروعية ش واعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في

او لبعض اجزائه صح

باصله النهي يقتضي المشروعية

في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح
لعينه عندهم وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح
لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا يكون
صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على
الخلاف الاول ويجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان
المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون
التصرف باطلا **م** قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه
ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل
عبث **ش** هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات غير واحد
يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي
كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا
بقولي **م** فامكانه اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي والاول
باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى
لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الثاني **ش**
تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي
غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا
امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو
البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات
ولا ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث
هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم

لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين
وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا
لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن
الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح
لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر
خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ
على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل
النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي
فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ
لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى
المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء
المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له
فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية
هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت ما هو
المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء
الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض **م** ولان النهي يدل على
كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكم كالملك مثلا فنقول بصحته
لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي
ش قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل
الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى
الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو

النهى فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرع يكون باطلا اى لا يمكن وجوده
شرعا فالنهى عن المستحيل عبث م فيثبت على الوجه الذى ذكرنا ش وهو
القبح لغيره م والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات
اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة ش اعلم ان ابا الحسين البصري
اختار في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى يأتى اما في العبادات
فمذهبه ان النهى يقتضى البطلان مطلقا اى وان كان الدليل دالا على ان
النهى بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة
عنده وعند الشافعي رحمه الله صحيحة لكن على صفة الكراهة م لانه لم يات
بالمامور به لان المنهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين ياتى به فانه لم يؤمر به
بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله
على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا والمنهى عنه عرضا
والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق
الحرام ونحوهما ش وانما قيدنا بقولنا ذاتا لانه بالتقسيم العقلى اما ان يكون
مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه
بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول
فمحال لانه اما بحسب عينه فوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه
فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا
لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا
ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا بجزء واحد اما الحسن
لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون
شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق

يقتضى الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض
لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن
بل واقع لكن لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو
العكس فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقى القسم الثالث
وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخرجتم نوعا من
الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول
في جوابه والمشروعات يحتمل هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا
لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة
اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه اى بمجاوره والكل
واحد م فعلى هذا الاصل ش وهو ان المشروعات يقتضى
القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى
القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهى
للقبح لعينه م ان لم يدل الدليل ش على ان النهى للقبح لعينه
او لغيره م يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل
على ان النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده
ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان
والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على
الاصلى وعنده الباطل والفاسد سواء ش هذا هو الخلاف
الآخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما
كان الاصل في المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على
اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما

اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا
دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان
لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب
بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا
فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته
شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا
دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء
والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء
اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة
قائمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعا اي صحيحا م وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم
الايام المنهية ش هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي
نسميه فاسدا م لكن صح النذر به ش لانه طاعة والمعصية
غير متصلة به ذكرا بل فعلا ش وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر
ذكره لا فعله م فلا يلزم بالشروع ش لان الشروع فعل وهو
معصية م واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد
في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى
الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف
الصوم ش اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه

أي مع أن صوم الأيام المنهية فاسد يصح النذر به م صح

سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى بالناقص
كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى
ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة
تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان
بخلاف الصوم فان الوقت معيار فالصوم عبادة مقدرة بالوقت
فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر
اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب تمامها عليه ولو
ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب
اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء م وان كان مجاورا
يقتضي كراهة عندنا وعنده ش هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك
الغير اذ كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مران على مذهب ابي
الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان
الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور م كالصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء ش اوردت هاهنا مثالين احدهما للعبادات
والاخر للمعاملات م وان دل الدليل على ان النهي لعينه اي لذاته
او لجزئه يبطل اتفاقا ش هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل
على ان النهي لغيره م كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم
فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه ش قوله
فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه
قبحه لعينه لانهما مثلا زمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في
البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب

الملاقيح تفسير والمضامين

الفحول في الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما
كان ركن البيع وهو المبيع معدوماً لا يمكن وجود البيع فلا يراد
حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي
مجازاً عن النسخ فان النسخ لاعلام الصحة والمشروعية والجامع
ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل
بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل
التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة
اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق
على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على
تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة والايجاب
والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي
وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم
الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن
فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع
وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فيجري
مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء
الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال
البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد
الاشتغال بدون البيع وايضاً على العكس اذا جرى البيع في
حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر
بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية

كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضاً على العكس
بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع
لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول
على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في
عقد المعاوضة فلما كان مشروطاً في العقد كان لازماً للعقد ثم هو
خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضاً الا بمثله فان
المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد
المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف
او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد
المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما
البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان
الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمناً لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير
مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة
لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام
المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة
الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان
شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل
جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة
اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد كالبيع
بالشرط والربوا واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع

في الفرق بين النهي والنسخ

للصلوة صح

مطلب في ان الثمن ليس بركن في البيع

بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية م وكذا النكاح
بغير شهود لانه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا
بشهود ش اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في النهي
فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب
ولا يسقط الحد فاجاب بقوله م وانما النسب وسقوط الحد للشبهة
ولانه ش عطف على قوله لانه منفي م وضع للحل فلا ينفصل عنه
والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه قد شرع في موضع الحرمة
وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد ش اي ان سلم ان
النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان
النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما
وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل
بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل
الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع م فان قيل
النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا
اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنى والملك بالغصب واستيلاء
الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا يوجب النعمة
ش ثم يرد على هذا اشكال وهو انا لا نم انه اذا ورد النهي عن
الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما
شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله
م ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره
ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر

فان هذا يعتمد حرمة سببه ش فحاصل الجواب في الطلاق ان
بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور
وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه
لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا
لذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر م قلنا الزنا لا يوجب ذلك
بنفسه بل لانه سبب للولد فهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى
منه الى الاطراف والاسباب كالوطء ش تقريره ان الزنى بنفسه
لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد
يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة
الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى
الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب
الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة
في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناهما
موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد م وما يعمل بالخلفية
يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة
ش اي لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد
لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات
الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب
بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا لا يعتبر صفات
الوطء وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة م والملك
بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان

لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب
عما قال لا يثبت الملك بالغصب تقريره ان الغصب لا يفيد ملكاً مقصوداً
بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكاً للمغصوب منه
فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع
البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا
اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك
شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكاً للمغصوب منه
مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله م والمدبر
يخرج عن ملك المولى تحقيقاً للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب
ضرورة لئلا يبطل حقه ش اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه
اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في
ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق
الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله م او هو في مقابلة ملك
اليد ش فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد
فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله م واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا وهي غير
ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزاً وقد زال فسقط
النهي في حق الدنيا ش اما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثماً
مؤاخذاً به واجاب عن سفر المعصية بقوله م وسفر المعصية
قبيح لمجاوره س على ما بيّنا من قبل م فصل م اختلفوا
في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان

فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدم المقصود بالنهي
يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة
مؤكدة س يعني اذا امر بالشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود
بالامر ففعل الضد يكون حراماً وان لم يفوته يكون فعله مكروهاً
واذا نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل
الضد يكون واجباً وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل
انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما
يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما وجوب الآخر م لانه لما
لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون
هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفت المقصود يقول
بكراهته وكونه سنة ملاحظة بظاهر الامر والنهي ش فان مشابهة
المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه
سنة مؤكدة م نحو قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وهو في
معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي
حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر
بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم
فان الكف ركنه وهو مقصود والمأمور بالقيام في الصلوة اذا
قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان
لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف
لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندهما
يفسد لانه يصير مستعملاً النجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة

في الاركان فرض دائم فيصير ضدّه مفوتا ش وهذه المسائل تفريعات
على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه
الانواع تكون سهلة انه المسهّل لكل عسير م

الركن الثاني في السنة

وهي تطلق على قول الرسول وفعله عليه الصلوة والسلام والحديث مختص
بقوله عليه السلام والاقسام التي ذكرت في الكتاب ش كالخاص
والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي م ثابتة هنا فلا
نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام
فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل
الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن **فصل**
في الاتصال الخبر اما ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى
عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين
اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل
رواته آحاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر
الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول
يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين طبايعهم
وهممهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمانينة وهو
تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس
بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للتعزية يقع له العلم عن غفلة عن
التأمل لانه يمكن المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب
ش اي الخبر المشهور م ذلك ش اي علم طمانينة م لانه وان كان

في الاصل خبر احد لكن اصحاب الرسول عليه الصلوة والسلام رضي الله
عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر
فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي
نذكرها وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه
لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل
ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا
والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة
وارسل الافراد الى الآفاق والاخبار في احكام الآخرة لا توجب
الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن
علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام
الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا
ولانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا
نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاد
كذلك **فصل** م الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول
اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا
بالفقه والاجتهاد كالخلفاء العبادلة ش اي عبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهم م وزيد ومعاذ
وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل

وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه
ورجح بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة
وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع
مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما
ان وافق القياس قبل وكذا ان وافق قياسا وخالف قياسا آخر لكنه
ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب
الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه
الراوي لم يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة
يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روي ان من اشترى
شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن
في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث
مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل
او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول
فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف
بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند
الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض منهم ورد البعض مع نقل
الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع
مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها
بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما س وقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان

من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا
لبيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يتنزهوا من البول وهذا الطعن
من علي رضي الله عنه م وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رحمه الله لما خالف
القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة
بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم س وقال لا
ندع كتاب الله ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام
كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة
القياس لانه ثبت بهما حيث قال تعالى فاعتبروا وحديث معاذ
رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى
اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت النبي عليه السلام
انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة م وان
لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة رحمه الله
اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب س قال
عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يفشو الكذب والقرن الاول الصحابة والثاني التابعون
والثالث تبع التابعين م اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب
فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا اختلاف
العهد **فصل** م في شرائط الراوي وهي اربعة العقل

والضبط والعدالة والإسلام أما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر
بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع
الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة
إلى حين الأداء وكماله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية
وشرطنا حق السماع احترازا عن أن يحضر مجلسا وقد مضى
صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدري نفسه
ولا يستعيد وفهم المعنى س بالنصب عطف على حق السماع
في قوله وشرطنا حق السماع م هنا أي في القرآن لأن المعتبر
نقله نظما فلذا يبالغ في حفظه غاية بخلاف الحديث فإنه قد
ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولأنه محفوظ
لقوله تعالى وإنا له لحافظون والمراقبة س بالنصب أيضا عطف
على ذلك م احترازا عمن لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقصر
في مراقبة بعض ما ألقي إليه وأما العدالة فهي الاستقامة وهي
الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن
يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا
يؤدي إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى
والشهوة فقيل إن من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وإذا أصر على الصغيرة
فكذا أما من ابتلي بشيء منها من غير إصرار فتام العدالة فشهادة المستور
وإن كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم
على ذلك القرن بالعدالة وأما الإسلام فإنما شرطناه وإن كان
الكذب حراما في كل دين لأن الكافر يسعى في هدم دين الإسلام

تعصبا فيرد قوله في أمورنا وهو التصديق والإقرار وهو نوعان
ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بأن يصف الله تعالى
كما هو إلا أن في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الإجمال
بأن يصدق بكل ما أتى به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلذا قلنا الواجب
الواجب أن يستوصف فيقال أهو هكذا وكذا فإذا قال نعم يكمل إيمانه
س أي الإجمال إن الإجمال كاف بناء على أن الحرج مدفوع في الدين
قلنا إن الواجب الاستيصاف فليس المراد بالاستيصاف أن نسأل
عن صفات الله تعالى أو نسأله عن الإيمان ما هو وما صفاته فإن
هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والأفهام ولا يكاد العلماء يعلمون
صفات الله تعالى بل المراد أن نذكر صفات الله تعالى التي يجب أن
يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أي أتشهد أن الله تعالى موصوف
بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل إيمانه م وهذا هو المراد بالامتحان
بقوله تعالى فامتحنوهن فإذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء
كان أعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا في قذف تائبا بخلاف
الشهادة في حقوق الناس فإنه يحتاج إلى تمييز زائد ينعدم بالعمى
وإلى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالأنوثة س فإن الشهادة
والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه
لأن الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا م وهذا س أي الإخبار
بالحديث م ليس من باب الولاية فإنه لا يلزمه س أي الناقل لا يلزم
المنقول إليه شيئا بل يلزم بالتزامه س أي يلزم الحكم على المنقول
بالتزام الشرائع م ولأنه يلزمه أولا ثم يتعدى منه إلى الغير س

اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه م
ولا يشترط لمثله الولاية ش اى لمثل الحكم الذى يلزم على الغير
بتبعية لزومه اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا
كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم
يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما
على الغير قصدا فلهذا يقبل عن العبد والمرأة الشهادة بهلال
رمضان م ورد الشهادة ابدا من تمام الحد ش هذا لبيان الفرق
بين قبول الحديث من المحدود فى القذف اذا تاب وبين عدم قبول
الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان
عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم
بناء على عدالتهم م وقد ثبت عن الصحابة عليه السلام قبول الحديث عن
الاعمى والمرأة كعائشة رضى الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر
بريرة وسلمان فصل م فى الانقطاع ش اى انقطاع
الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم م وهو ظاهر وباطن
اما الظاهر فكالارسال ش الارسال عدم الاسناد وهو ان
يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر
الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله
من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذى يحصل به الاتصال
لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة فى المتن الدالة على

الارسال
الاسناد
المتصل

قبول المرسل م فمرسل الصحابى مقبول بالاجماع ويحمل على السماع
ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى الا ان يثبت
اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لانى
وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوى التى بها تصح الرواية
ش وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعى م ويقبل عندنا
وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال
البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا
عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا فى ارسال من لو اسند لا يظن به
الكذب فلان لا يظن الكذب على رسول الله عليه السلام اولى
والمعتاد انه اذا وضح الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم
يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعى
حيث قال للجهل بصفات الراوى ولا بأس بالجهالة لان
المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا
يرى انه لو قال اخبرنى ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم
ثبت الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما
ذكرنا ورد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب
الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد
بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة
او بنقصان فى الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث
فاطمة بنت قيس قوله تعالى ش بالنصب اى لمعارضة حديث فاطمة
فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة م اسكنوهن اما فى السكنى

فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء
بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى س بالنصب ايضا لهذا المعنى
وهكذا الامثلة التي تأتي م واستشهدوا شهيدين الآية وعند عدم
الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في
مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين س فان حضور
النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد
مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات عن الخروج
وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين
بدعة واول من قضى به معاوية م وكحديث المصراة قوله فانه [illegible]
وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من
خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه
واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله
البينة للمدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان
كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وفي كل
جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم س تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا
او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا
لقوله عليه السلام التمر بالتمر [illegible] مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا
يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا
اعتبار للاختلاف في الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء

اول من قضى بشاهد ويمين معاوية [illegible]

فلدفع هذه الشبهة صرح بما زدت قوله جيدها ورديها سواء م واما
بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان [illegible]
في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل س فان قيل جعل هذا النوع
من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلنا امثال هذا الحديث
تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك
الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة
للادلة وجوب التبليغ او للادلة تدل على عدم التهمة او يكون
معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن
اشارة الى هذا م واما باعراض الصحابة عنه كحديث الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما القسم الثاني
س وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار
الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا
بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان
في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب
او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض
الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة
شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان
وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان
باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث

على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام
وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه
لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل
المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط
التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال
م فكخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق
ش بالجر عطف على خبر المستور م والمعتوه ش وسيأتي تفسيره
في فصل العوارض م والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة
لان غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من
السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم
للشرائط المذكورة ش اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي

فصل م في محل الخبر ش اي الحادثة التي ورد فيها الخبر

م وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاولى
تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته فكذا ش اي تثبت باخبار الواحد بالشرائط
المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل
خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله م لكن ان اخبر بها الفاسق
او المستور يتحرى لان هذا ش اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
م امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ش ففي
كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة
لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار

فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها
هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين
في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا م واما اخبار
الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا ش اي لا يقبل
في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا
يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان
الواجب فيه التحري م والثانية ش اي العقوبات م كذلك عند
ابي يوسف رحمه الله ش اي تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة م
لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه
تثبت العقوبات بدلالة النص ش والثابت بدلالة النص فيه شبهة
فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة
النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب
من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس بهذه
المرتبة م وعندنا لا لمكان الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها
وانما يثبت بالبينة بالنص ش اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات
كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها
لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا
يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة م واما
حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط واما
ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت

الثابت بدلالة النص قطعي

واستشهدوا شهيدين الآية

الا بلفظ الشهادة والولاية ش فلا يقبل شهادة الصبي والعبد
م والعدد عند الامكان ش حتى يشترط العدد في كل موضع
لا يمكن عرفا كشهادة القابلة م مع سائر شرائط الرواية صيانة
لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد
والشهادة بدخول لفظ هذا القسم ش اى لا حكم هذا القسم
لما فيه من خوف التزوير والتلبيس م وما ليس فيه الزام كالوكالات
والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك ش
كالودايع والامانات م تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز
دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر
لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا ش فان في اشتراط
العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث
الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون
دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير م بخلاف
الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل
ممكن ش فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة
ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة
حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن
يذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل
ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل
ثم مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل ههنا مطلقا م وما فيه
الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل ش فانه الزام

من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل
يتصرف في حقه م وحجر المأذون وفسخ الشركة ش كما ذكرنا في عزل
الوكيل م وانكاح الولي البكر البالغة ش فانه من حيث انه لا يمكن
لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث
انه يمكن لها فسخ هذا النكاح ليس بالزام م فان كان المخبر وكيلا
او رسولا يقبل خبر الواحد العدل وان كان فضوليا يشترط
اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط ش انما فرقوا بين
الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان
مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط
الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي
وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا
وكلني فلان او ارسلني اليك يقول كذا وكذا واما الاخبار
الكاذبة من غير رسالة ولا وكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة
ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله م رعاية
للشبهين ش اى شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** م
في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في
الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه
فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين
فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك
احق منه عليه السلام فانه عليه السلام كان مأمونا عن السهو واما في
غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا

اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون
المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان
تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في
الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة
فهو الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب
ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز
عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي
الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح
الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب
العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط
فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة
فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر
اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة والامام وهو
ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول
والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله
ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن
عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل
في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا
يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل
ومحمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان
الغلط فيه نادر واما بخط رجل معروف في كتاب معروف فيجوز ان

يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم
اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله او النسبة تامة يقبل
وغير مضموم لا ش المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد
م واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى
لقوله عليه السلام نضر الله امرأ ش اي نعم الله م سمع منا مقالتي
فوعاها واداها كما سمعها ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم
وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاولى والشرف
بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة
داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع ش اي الحديث في النقل
بالمعنى انواع م فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل
الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط
وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز
اصلا لان في الاول ش اي في المشترك م ان امكن
التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث ش اي
المجمل والمتشابه م لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير ش اي ما كان
من جوامع الكلم م لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان تقصر
عنها عقول غيره عليه السلام فصل م في الطعن وهو اما من الراوي
او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا
كحديث عائشة ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل
ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث
ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر

فلم ار يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا عطف على عمل
يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي
جزاء
بطريق التاويل لا جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه
وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر ما صريحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث
رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة وقد انكر الزهري
لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة ذي اليدين ش وهي ما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم صلى احد العشائين فسلم على راس ركعتين فقام
ذو اليدين فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقصرت الصلوة ام نسيتها
فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على
القوم وفيهم ابو بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه فقال أحق ما يقول ذو اليدين
فقالوا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتها عنه مع انكاره ومن ذهب
قبل
الى ان كلام الناس يبطل الصلوة زعم ان هذا كان تحريم الكلام في
الصلوة ثم نسخ م ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي
يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لان عمارا قال لعمر
اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب لكن لم يقبله
اي صرت جنبا
عمر رضي الله عنه ش قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت
ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما كان يكفيك ضربتان
فلم يتذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في
التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور
عمر رضي الله عنه في تلك القضية لقبله عمر رضي الله عنه لعدالة عمار فالمانع من
القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى

اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في
صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى
الم تسمع قول عمار لعمر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني انا وانت
فاجنبت فتمعكت بالصعيد فاتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرناه
فقال اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله الم تر
عمر لم يقنع بقول عمار م وهنا فرع خلافي فيما في شاهدين شهدا
على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من
اي الانكار في علم الاول
الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم وفيما
يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من
قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان
كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا
فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل
العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور
في اصول البزدوي فان اردته فعليك بالمطالعة فصل م
في افعال النبي عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب
وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر
يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى به فيها ففعله
المطلق موجب للتوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة
الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت

المتيقن وسواء الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به
والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث لنقتدى
باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم انى جاعلك للناس اماما وذلك
بسبب النبوة والمخصوص به نادر **فصل** م في الوحي وهو ظاهر وباطن
اما الظاهر فثلثة الاول ما يثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد
علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح له
باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث ش حتى تستكمل رزقها
فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب م وهذا يسمى خاطر
الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه
بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك
حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض
حظه الوحي الظاهر لا غير واما الرأي وهو المحتمل للخطاء يكون
لغيره للنجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض
له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي
بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا وحكم داود وسليمان
عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم ش نفشت الغنم ولا
نفوشا اى رعت ليلا بلا راع روى ان غنم قوم رعت ليلا
في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام
فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن

تفصيل حكم داود وسليمان عليهما السلام في نفش الغنم

احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث
الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادان
فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك
اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى
المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل
الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول
ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث
حتى يزول الضرر والنقصان م ولقوله عليه السلام ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث ش روى ان الخثعمية
قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم
فقال فدين الله احق ان يقبل م وقوله عليه السلام ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته الحديث ش روى ان عمر رضي الله عنه
سأل النبي عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك م لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام
علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون
اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم
المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه عليه السلام معاني النص ش المراد
بها العلل م واذا وضح له لزم العمل ولانه شاور اصحابه في

حديث في جواز الحج عن الغير

حديث في ان القبلة لا تفسد الصوم

السنن عليه السلام يعلم المتشابه

سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في أسارى بدر برأي
ابي بكر رضي الله عنه ش روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
أُتي يوم البدر بسبعين اسيرًا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله
يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر كذبوك
واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان
الله اغناك عن الفداء مكن عليًا من عقيل وحمزة من العباس ومكني
من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فمنّ عليهم حتى نزل قوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا
حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب بالخطاء وكان
هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان
سببًا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في
سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن
وراءهم واقل لشوكتهم فلما نزل هذه الآية قال عليه السلام لو نزل
بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الآية تاويل آخر يذكر في باب
الاجتهاد ان شاء الله تعالى م ومثل ذلك كثير ش اي مثل ما اخذ
رسول الله عليه السلام برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول
البزدوي فمن ذلك ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم
الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام
سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي

فسمعًا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا
نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون
في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله بالدين نعطيهم
الدنية لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا
ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم
الا السيف م واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك
الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداءً
ولا بقاءً والباطن لا يحتمل بقاءً ش اي الوحي الباطن وهو القياس
يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا
هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداءً
ولا بقاءً فكان اقوى م ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا
خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي ش لما ذكر في هذا الفصل
انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة
الانتظار بين مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله م والله تعالى
اذا سوغ له الاجتهاد وما يسدد اليه م وهو الحكم الذي ظهر له
بالاجتهاد م وحيًا لا نطقا عن الهوى ش وهذا جواب
عن التمسك على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى

فصل في شرايع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ
عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا
لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة

يطمعون نسخ

نعطيكم نسخ

ومنها جاز لان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص او بدليل كما
كان في المكان وما ذكرنا س ومن قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا
لما بين يديه م فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها
شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية ش والارث
يصيره ملكا للوارث مخصوصا به فنحمل على انها شريعة لنبينا محمد عليه السلام
م ولقوله لو كان موسى عليه السلام حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكره غير مختص
بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم
والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يقص الله علينا من غير انكار **فصل م** في تقليد الصحابي يجب
اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما يثبت الخلاف بينهم
واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند
الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد
هم وسائر المجتهدين سواء س لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
ولان كل مجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة م وعند ابي سعيد
البردعي يجب لقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا
باللذين من بعدي ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة ولان
اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم
في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي
يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والكذب
منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطي
ويصيب ولا اقتداء في البعض مما ذكرنا س اي الاقتداء في بعض المواضع

بان نقلدهم ونأخذ بقولهم م وفي البعض ش اي في بعض المواضع م بان
نسلك مسلكهم س اي في الاجتهاد م ونجتهد كما اجتهدوا ش وهذا
اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم م وايضا كل ما يثبت فيه
اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن
الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم
كشريح خالف عليا ورد شهادة الحسن ش وكان مذهب علي رضي الله عنه
قبول شهادة الولد للوالد م وابن عباس رجع الى فتوى مسروق
في النذر بذبح الولد ش وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل
اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة **باب**
في البيان ويلحق بالكتاب والسنة م ويلحق بالكتاب والسنة
البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان
ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة
الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني
بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما
ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او
مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير
فبيان التفسير والتقرير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه
دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق
ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق
وهل يجوز تأخيره عن الخطاب فبيان التفسير والتقرير يجوز موصولا
ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح

متراخيا الا عند ابن عباس رضي الله عنهما لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه
ش لحديث جابر وابي بن كعب احدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا
منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو
خير ثم ليكفر عن يمينه ووجه التمسك لنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة
ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول
متراخيا ان شاء الله تعالى فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة م وطريقه
انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا
الكلام اذا تعقبه مغير توقف على آخره فيصير المجموع كلاما واحدا
كما ذكرنا في الشرط ش اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام
واحد اوجب الحكم على تقدير ويسكت عن غيره م واختلف في التخصيص
بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا
ش اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا م لا قصة البقرة ش
اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص
متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة م وقوله تعالى واهلك ش
في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك
م وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ش نقل انه
لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم أانت قلت
فلذلك قال نعم فقال ابن الزبعرى اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح
وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة م خصا متراخيا ش

اي خصت

اي خصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله م بقوله تعالى انه ليس من اهلك وبقوله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول
يجوز ذبح اي بقرة شاء ثم نسخ هذا والاهل لم يتناول الابن لانه
من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له فلم يتناوله ولكن استثنى بقوله
الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء
متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان
اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع ش تحقيقه ان الاهل لا يخلو
اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول
الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق على هذا منقطع وقوله
انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر
وان اريد الثاني اي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن
بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من اهلك الذي لم يسبق عليه القول
والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار م وقوله
وما تعبدون لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة ش لان ما لغير العقلاء
وانما اورده تعنتا بالمجاز اي التغليب فقال ان الذين سبقت لهم
لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا
وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا
في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لان العام
عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا

فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا فلا
اقول لا فرق عند الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على
ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن
الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل
فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير فلا يجوز الا موصولا

فصل م في الاستثناء

وهو مشتق من الثني يقال
ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه
اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا
كلا منهما بما يجب تعريفه به لكن لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي
هو المتصل واما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع
قسما منه لكن اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي م وهو المنع عن
دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه ش اي في حكم صدر الكلام
وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء
المستغرق م بالا واخواتها ش متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر
التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات
لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج
فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا ولا
واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا
بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج
من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي
من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس

من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة
الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بان اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان
المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود
فالتعريف الذي ذكرته اولى م قالوا هو بيان تغيير لانه تغيير موجب صدر
الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين
ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا
في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلاثة لا شك انا اطلقنا العشرة
على السبعة في قوله الا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال له علي سبعة
منها فيكون كالتخصيص بالمستقل ش في ان كلا منهما يبين ان الحكم
المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر
مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا
ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا
هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما
مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة
يراد بها السبعة الى هو ما قال مشايخنا رحمهم الله تعالى ان الاستثناء
عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد
بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم
بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف
اسم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة
الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا
على الباقي بلا خلاف وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان

المراد بالعشرة هو السبعة م او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج
ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظن مذهب
احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال
على سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين ش اى على المذهبين الاخيرين
م يكون ش اى الاستثنا م تكلما بالباقي ش في صدر الكلام م
بعد الثنيا ش اى المستثنى ففي قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام
عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه
تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم
بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع
للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج
الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون
بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات
م الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا
كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كان قال جاءني غير
زيد ش لما جمع بين الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي
اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه
اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله على سبعة فيكون
الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص
بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كما في القوم الا زيدا فهو كقوله
جاءني القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا
لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة

فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الاستثناء
وغير صفة م وعلى المذهب الثاني اكد من هذا ش المذهب الثاني
هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء
على هذا المذهب اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم
الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما م لان
ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى
حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول
ش اى على المذهب الاول م يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق ش
اى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى
منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب
الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عند
وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون
اكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا
م حجته ش اى حجة المذهب الاول م ان وجود التكلم مع عدم
حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا و اجماعهم
ش اى اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم
حكمه في البعض شايع م على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا
ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض
يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا نصفها
او التسلسل ش هذا دليل ابن الحاجب على المذهب الاول وابطال
المذهب الثاني وهو عنده وكما وجدته زيفا اوردته على طريق الاشكال

وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب
الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية
النصف فاذا كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية وهذا مستثنى
نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصفه ثم نصف هذا
النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا
بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع
مستثنى فتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي
خطر ببالي هو قوله م قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول
هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد ش اي الاستثناء
هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ
متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء
النصف من الكل م والجواب ش اي عن الدليل على المذهب الاول
م ان العشرة ش هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكم في البعض
شايع م لفظ خاص بالعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز
ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صح مجازا
فالاصل عدمه وقولهم من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه
لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور من قوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا
واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة
الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد ش وقولهم من النفي

نفي

نفي جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما
حملنا قولهم على المجاز لانا ابطلنا المذهب الاول وعلى المذهبين الاخرين
المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص
على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه
وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير
طهور وليس نفيا ولا اثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا بطهور
فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة
وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما ذكرنا
عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان
الشرايط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لا تجوز الصلوة
وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد
الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد
والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء
متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم
تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه
كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الا في حال اقترانها
بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوات جائزة في حال
اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور مشكل عليكم لا
لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة
واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما لان يجالس كل عالم فقوله
لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم انه يلزم

131

صلوة ملصقة م

ان كل صلوة بطهور جائزة والثانى انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفى
اثبات وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم
عندنا فان كان الاستثناء من النفى اثباتا يصير كقوله بعض صلوة
بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى فى كلتا الصورتين اى فى قوله
لا جالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء
ليس من النفى اثباتا فى كليتهما لكن فى قوله لا جالس الا رجلا عالما
لا يدخل فى الحلف شىء من افراد العالم من ضرورة هذا ان يكون له مجالسة
كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفى اثبات واما فى قوله لا صلوة
الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه
بالجواز عندنا فلا يلزم شىء من الفسادين علينا بل على من يقول ان
الاستثناء من النفى اثبات وايضا يجىء فى باب القياس ان الفرق بطريق
الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور
علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفى
اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم بعموم العلة
م وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء هو كقوله وما كان
له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب اذن
الشرع به ش ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطاء لان جهة الحرمة
ثابتة فيه بناء على ترك التروى والاحتياط ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحا
محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفرد به وهو قوى دليل
على هذا المذهب الشافعية حملوا الاستثناء فى قوله الا خطاء على المنقطع
فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل م واما كلمة التوحيد ش جواب

عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما م
فلان معظم الكفار كانوا اشركوا فى عقولهم وجود الاله ثابت فسيق
لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثانى ش اى على المذهب
الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى وانما قلنا
ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر
الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقى بالنفى يكون اشارة الى ان حكم
المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه م وضرورة على الآخر
ش اى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة
فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود
الاله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده تعالى ضرورة
وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص
بالوصف وليس له دلالة على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام
على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة م وما قيل عليه ش
اى على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفى المذهب
الاخير م انه لم يعهد فى العربية مركب من ثلثة ش اى المستثنى منه واداة
الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك م
ومركب اعرب فى وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب مثل بعلبك
بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلى
ش اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى وضعا
كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع
اللغات ووضع كلى كالاوضاع الصرفية والنحوية فهى الاوضاع

الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه
في حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلث
العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا ثم انه لم يعهد في العرب
ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من
لابد في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة
بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ الانسان
وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس
وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة م وايضا منقوض
بنحو ابي عبد الله ش فانه مركب من ثلثة واعرابه في الوسط م وهذا
هو المشهور من علمائنا وبعضهم ش اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام
ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي م قالوا اي الاستثناء
الغير العددي الى الثاني بحكم العرف ش اي الى المذهب الثاني وهو انه
اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي م وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد
ان اثبات الالوهية بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به
بل شبهوا الاستثناء بالغاية ش اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب
لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الالوهية بطريق الاشارة ففهمت من ذلك
ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة
موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على
هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود
والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة
له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث

وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف
حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لانه على الاول النفي
والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء
الغير العددي هو الثاني بحكم العرف م وهذا مناسب لما قال علماء البيان
ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة
انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجه
الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي
ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فلم يملك الا خمسين
لا يحنث ش فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة
فلا يشترط وجود المائة م ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزم
شيء فكانه قال ليس علي سبعة م مسئلة م شرط الاستثناء
ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف في اللفظ
فلذا قال ابو يوسف رحمه الله لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار يجوز
لانه انما يجوز الاقرار لانه قائم مقامه لانه من الخصومة فيكون ثابتا
بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة ش استثناء منقطع
اي لكن له ان ينقض الوكالة م ويصح عند محمد رحمه الله لان المراد بالخصومة
الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا لا مفصولا
بيان تقرير نظرا الى الحقيقة لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا
يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء على
الدليل الاول لمحمد رحمه الله ش وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار
فيصح عند محمد رحمه الله استثناء الانكار ولا يتاتى ذلك على الدليل

الثاني مجمل وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الامام
لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة بل ابطال لها اما عند ابي يوسف
فلا يصح هذا الاستثناء لان الدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل
لان استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة
فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر
ببالي **مسئلة** الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز **ش**
فان قلت قسمة الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك
والثاني مجاز قلت هذا ليس قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء
يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز **م**
وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء
المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج
من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر **ش** اورد
اصحابنا رحمهم الله من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام
في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا
الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه
قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا
ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو واولئك غير داخلين
في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا
زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم
وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء

المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور
ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكر في حد الاستثناء والاستثناء
المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا
غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني
ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف
صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن ذلك الحكم بل معناه ان
من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة
منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف
اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه
غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه
حكما آخر وهو انه مغفور **مسئلة** الاستثناء المستغرق باطل
واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي
او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن
في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له
سواهم **مسئلة** اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف
ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله
وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر
بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم فنفي الاستثناء
اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان
قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب
ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار **ش** اي صرف

الشافعي الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي رحمه الله قوله
ولا تقبلوا عن قوله تعالى فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد
وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء
مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى
ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسوق يسقطان
بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا
تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاوليين جزاء لانهما
اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا
لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك م
ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر ش اي في فصل مفهوم
المخالفة م والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا
العبد بالف الا نصفه العبد انه يقع البيع على النصف بالف ش لان
الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف م
ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع
لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيء

فصل م في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه
وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي
متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع
عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الثاني بيانا محضا
لمدة الحكم في حقه تعالى ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا
لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان

للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز
في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا
وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور
من مسلم ش ان كان المراد ان الشرايع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام
وتلك الشرايع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا
هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة
المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول
موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ
من آية الآية م اما النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عليه السلام
ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل
فلانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا
ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم
عليه السلام وحل الجزء اي الحواء له لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان
الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب ولا يقع التعارض
بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما
لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم
مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا
في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج
بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل

على شرعيته موجبه قطعاً الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض
المذكور ش اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كونه
الشيء مأموراً به ومنهياً عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما
البقاء للاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه في حالة
وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب
ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه السلام
حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيد
بزمن النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي
الشرايع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية مؤبدة وقد خطر
ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب
حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوماً فلما نزل على النبي عليه السلام
حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيره
اذ لو نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا
الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب
بل النص يدل على شرعيته موجبه قطعاً الى زمان نزول الناسخ وبهذا
يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه في زمان
واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل
الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه
لما كان الشارع عالماً بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا يحتاج
لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب
م وفي هذا حكمة بالغة وهو كالاختبار ثم الامانة وايضاً يكون حسن

الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ
في نفسه كالاحكام العقلية ش مثل وحدانية الله تعالى وامثالها
م وما يجري مجراها ش كالامور الحسية والاخبارات عن الامور
الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو تسبيح الملائكة م واما ان يحتمل
كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصاً كقوله تعالى وجاعل
الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
او دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة
بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت ش عطف على قوله تأبيد في قوله
اما ان لحقه تأبيد م فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم
مطلقاً عنهما ش اي عن التأبيد والتوقيت م والذي يجري فيه
النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف خلافاً
الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان
المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس قبل
التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط
او الاعتقاد والعمل جميعاً وهنا ش اي في صورة يكون المقصود
الاعتقاد والعمل م الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة
مقصودة كما في المتشابه وهو ش اي الاعتقاد م لا يحتمل
السقوط بخلاف العمل ش فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار
والصلوة والصوم ونحوهما م وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل ش
اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ

فان الاستخلاف لا يكون نسخا ش لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير
الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتداء على القولين م فان قيل
الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا ش هذا اشكال على مذهب من
يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ م قلنا لما قام الغير مقامه
عاد الحرمة الاصلية ولما الناسخ اما الكتاب او السنة لا القياس
على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب
السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ ح فيكون
اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب
بالسنة او العكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين لقوله تعالى
نات بخير منها او مثلها ش دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة م والسنة
دونه ش اي دون الكتاب م ولقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله تعالى الحديث ش اوله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه م ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن
خالف ما زعم كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا
نصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا ش اي على جواز نسخ
الكتاب بالسنة ش بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين
م اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف ش بقوله عليه السلام لا وصية لوارث
وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية م اول الآية قوله تعالى واللاتي

الناسخ اما الكتاب او السنة لا غير

اقسام النسخ اربعة

الآية

الآية

الآية

الآية

يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا
م نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن
هذا فاسد ش اي ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد ثم استدل
على فساد الاحتجاج الاول بقوله م لان الوصية للوارث نسخت بآية
المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى
هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ش ثم استدل على فساد
الاحتجاج الثاني بقوله م ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان
يتلى في كتاب الله تعالى ش فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام
الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته
وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب
بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال م والحجة
انه عليه السلام حين كان بمكة صلى الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة
كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة
والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب ش فاعلم انه عليه السلام لما كان
بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم
لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب
بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة

في هذه القضية مشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على
نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله م وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض
ش رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء
فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد م ولانه
بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز
ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو
وقوله نأت بخير منها اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم
وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه او نظمه وهما في الحكم مثلان
ش اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم
الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه
والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم
بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها م وليس
ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ش اي ليس
نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي م وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى
اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل
الحديث ش وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي
وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد
فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن
في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب

كثيرة ش كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث م ونسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض النبي صلى الله عليه وسلم
حتى اباح الله تعالى من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء
منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس
بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة م
يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كل من عليه
الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند
البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها
قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ
المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد
ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما ش
اي بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهور م واما المنسوخ فهو
اما الحكم والتلاوة معا فالاول قد يكون بموت العلماء او بالانساء
كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبي
عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما
بعد وفاته عليه السلام فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض
لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة ش
كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما م ونسخ قراءة ابن مسعود

وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولا حكمه ش اى حكم النص
م على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز
الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر
واما وصف الحكم ش عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط م فقد اختلفوا فى ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا انها
اما زيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان فى
الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال فى المعلوفة زكوة بعد قوله
فى السائمة زكوة وهى نسخ عندنا ش اى الزيادة على النص نسخ عندنا
م ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم ش اى بمفهوم المخالف
اعلم ان فى المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص
اما زيادة الجزء او زيادة الشرط او زيادة ما رفع مفهوم المخالفة وذكر
الخلاف فى كل واحد من الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابى حنيفة رحمه الله
فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما رفع مفهوم المخالفة لا يكون
نسخا عند ابى حنيفة رحمه الله بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة م وعند
الشافعى رحمه الله لا مطلقا وقيل نسخ فى الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة فى الفجر وعشرين
فى حد القذف مثلا والتخيير فى الثلاثة بعد ما كان فى الاثنين كان مثل
واليمين كان فى الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة رجلين او رجل
وامرأتين فزاد الشافعى امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى
لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير ش اعلم ان ابن الحاجب
اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة فى الفجر مثلا وهذا

المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة
تجب الاعادة والمثالان الآخران وهما زيادة عشرين فى حد
القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر
تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة وانما
قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان فى ما بين الصورتين
ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة م وقيل ان صار الكل
شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء فى الطواف واختار البعض
قول ابى الحسين ش ذكر فى المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار
قول ابى الحسين م وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان
كان ش اى الشئ المبدل م حكما شرعيا يكون نسخا والا فنحو
ان يكون عدما اصليا فلا لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير فى اثنين
او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او احد اثنين فترفع حرمة الترك
واما بايجاب شئ زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط ش
هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابى حنيفة رحمه الله وتقريره
ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط
اما زيادة الجزء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعد ما
كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب
الواحد والثانى بالتخيير فى ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة
هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ
زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها
ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال فى المتن كزيادة الشرط م والكل حكم

شرعي مستفاد من النص وايضا المطلوب يجري على اطلاقه كما ذكرنا
ش اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد الشيئين واجزاء
الاصل احكام شرعية م فالحرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست
بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنها والاصل
عدمه ش قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم
يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة
الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر
خلفا عن ذلك الواجب الواحد اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك
الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على
عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي
لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا
فرفعها لا يكون نسخا م فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف
بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون
الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين ش وهذا
تفريع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب وجب غسل الرجل على التعيين
فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد لو ثبت
وايضا النص وجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت
بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا
النص وجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت
بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين م قلنا
حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به ش اي لا بعدم

الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك
لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا م ولو كان الامر كما
توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك
الصلوة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما
وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما
وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون ش اي الاستخلاف
م نسخا وان كان ففي المسح والنبيذ بخبر مشهور ش اي وان كان
الاستخلاف نسخا ففي مسألة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ
يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا م
وقوله فرجل وامرأتان فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا
ش ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال م فلو زاد
التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء ومن
م اي الوضوء ش على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل
الفرضية بخبر الواحد م يرجع الى الكل ش والايمان على الرقبة بالقياس
ش اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة
القتل م يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجب
وانما لم يثبت الفرضية لانها لا يثبت بخبر الواحد عندكم ش فان الفرض
عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد
زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب م ويمكن ان
يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب
لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ

بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركها وفي هذا المعنى لا يلزم
نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية
والترتيب واجبين في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة
بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه
بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة
الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة
الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل
وهذا سر أنّ ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل
تلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام الشريعة
الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء

فصل

م في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق
مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب
وكذا نصيب المضارب ش اذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا
واستحسانا م وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في
صدر الكلام ش اي اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا
لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد
بخلاف رب المال فانه يستحقه لان الربح نماء ملكه فيكون له
حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب
اجر عمله هذا وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن
م والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن
تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة

كسكوت الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور
روى ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت
برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا
رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع
ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما رفع اليه القضية
وطلب عنه القضاء بما للمولى عليه م وكذا سكوت البكر البالغة
جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا ش
اي جعل اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين
مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا
يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في
الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة
الا ان يكون المدعي محقا في دعواه م والثالث ما جعل بيانا
ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع
ويشتري يكون اذنا ش دفعا للغرور عن الناس م وكذا سكوت
الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري
عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع
تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما يثبت بضرورة الكلام
نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر
بيانا للاول وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب
ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو
بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر

بالعدد او الوزن

حذف المعطوف عليه للخفة شائع في العدد

بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة ش فقوله فيجعل عطفا
اى على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عددا مضافا
نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخر بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة
شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز يجعل بيانا للمائة
قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم
قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلثة اثواب اما اذا كان
بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله على مائة
وعبد ومائة وثوب لا يجعل بيانا للمائة والله اعلم

الركن الثالث في الاجماع

م وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عصر على حكم
شرعي ش بعض العلماء قيد الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على
امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره اعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية
كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على هذا او لم يقع فهما
سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء
وقع الاتفاق او لا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير
شرعية والمراد بالشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا
خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل
منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر حسيا ماضيا فالاجماع
عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام
ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبار وان كان امرا حسيا
مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا

بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام فاجماعهم
على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا
يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب
فرجع الى القسم الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك
بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف
الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد
قطعيته م والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة
فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم
البعض ويعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة
التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه
شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى
سأله فروى حديثا في قسمة الفضل ش لما شاور عمر الصحابة في ذلك
اشار بعض الصحابة رضي الله عنهم بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين
وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته دليل
الموافقة حتى شافهه وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع ان الحق
عنده خلافهم م وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان
لا غرم وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله فقال ارى عليك الغرة فلم
يكن سكوته تسليما ش وروى ان عمر رضي الله عنه ضرب امرأة بجناية
فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب
وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال عليك

ارى ص

الغرة م ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر
عمر رضي الله عنه بقولك في العول فقال درته ش ذكر الامام سراج الدين
في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم
باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات
الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت
لاب وام فعند العامة المسألة من ستة وتعول الى ثمانية وعند
ابن عباس للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت
الباقي وهو اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار العباس
الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس
صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج
عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في
عهد عمر قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه رجلا مهيبا فهبته م
وقد يكون للتأمل وغيره ش اي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب
المانع للاظهار م ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد
والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان
الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك
واما سكوت علي رضي الله عنه يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال
س اي المال الفضل عنده م وعدم الغرم عليه ش اي في مسألة الاسقاط
م كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد
التسليم ش اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ

اول حادثة وقعت في عهد عمر رضي الله عنه

م السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس
تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم
في مسألة العول اشهر من ان يخفى على عمر رضي الله عنه وكان عمر الين للحق
وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان
مذهبه ش فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا
يكون شيطانا اخرس بسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة
عليه وكان ابن عباس رضي الله عنه انما اعتذر عن الكف عن المناظرة
التي لم تكن واجبة عليه م ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم ترد الشبهة
التي ذكرت ش وهي ان السكوت قد يكون للتأمل مسئلة م
اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا
واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك
بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا ش نظيره انهم اختلفوا
في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين
وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض
كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل
به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هو القدر مع الجنس وعند
الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس
فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع
الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل
في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين

في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وبثلث الباقي في الاخرى
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الفسخ في العيوب الخمسة فعند البعض
لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ
في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل
بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج
فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب
فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير
السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي رحمه الله المس ناقض
لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين
الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا
عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان
الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين
واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فما به الاشتراك
وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين
واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس
في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان
مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في
مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان
عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة
رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده
ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب

في شرح قوله القائل بالفصل

الاجماع المركب

منتف اجماعا

منتف اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء
الاول ومثل هذا اكثر فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة
مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك
بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات لابطال
على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك
والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض
كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون
ثابتا اولا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في
الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار
مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب
في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب
في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي اما ان لم يكن
الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي
اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء
في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا
والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم
لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما
في العدة وحرمان الجد واما في مجموع مسئلتين ففي مسئلة الزوج
او الزوجة مع الابوين احد القولين ثابت وهو ثلث الكل في
كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احديهما دون الاخرى مخالف

للاجماع وكذا في الفسخ في العيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى
الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل
للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل
مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان في تمييز صورة يلزم
فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو
ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من
الاحكام الشرعية كان يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع
والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد
او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد
مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر
وحدها وان الجد لا يحرم وكل واحد منهما امر واحد وهو حكم شرعي واما
مسئلة الربوا فعلية القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس لا يشتركان
في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور
امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري
ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين
فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان
في امر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع
فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي
فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان
كل واحد واجب فلا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت
بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس

الوضوء وغسل المخرج

حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم
احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا
اخبرت المرأة ان زوجها الغائب مات وتزوجت وولدت فجاء الزوج
الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي
من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه
الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت
عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض
عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس
شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض
كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة المس ولقول الشافعي
في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة للاجماع ولو جعل الحكمان
حكما واحدا كما يقال للانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول
ابي حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لا يشتركان في امر واحد
ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في
حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز
صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي
يخطر بالبال انه لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا
انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي انها لا تجوز للمس
وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن
ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رحمه الله
مخطئا في المس مصيبا في الخروج وليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما

ان يكون مخطئا فى الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
فى الصورتين وعند البعض العدم فى الصورتين ويسمى هذا عدم القائل
بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود
او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا
مشتركين فى حكم واحد شرعى فح يكون الافتراق ابطالا للاجماع
نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعنده فى
لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خارق
الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان فى حكم شرعى
وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب
فالمساواة بينهما حكم شرعى بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة
مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة فى ان للام ثلث الكل
او ثلث الباقى لم يعهد حكما شرعيا وكذا فى العيوب الخمسة المساواة
بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
فى احدهما وعند البعض فى كليهما او العدم فى كليهما كجواز النفل دون
الفرض فى الكعبة عند الشافعى وجواز كليهما عند ابى حنيفة رحمه الله
فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون
النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثانى يفيد
الملك عند ابى حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعى كل منهما
لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك
او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التنقيح

معنى عدم القائل بالفصل

فى هذه المسئلة م واما الثانى ففى اهلية من ينعقد به وهى لكل مجتهد ليس فيه
فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة
يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة
بالتعصب او السفه وكذا المجون ش اعلم ان البدعة لا تخلو عن
احد الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان كان وافر العقل
عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب
وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب
يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة
فالمفتى الماجن هو الذى يعلم الناس الحيل م واما عامة الناس ففيما
لا يحتاج الى الرأى كنقل القرآن وامهات الشرايع داخلون فى الاجماع
كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم ش اعلم ان الاجماع على نوعين
احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اى سند الاجماع لا يكون موجبا
للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثانى اجماع لا يفيد قطعية الحكم
بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة
تاكيد فنقل القرآن وامهات الشرايع من هذا القبيل والاجماع الاول
لا ينعقد ما بقى مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر فى عهد
آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثانى فليس كذلك فان الحكم
قطعى بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن الا صدق الخواص والعوام
المخالفة حتى لو خالف احد يكفر م وبعض الناس خصوا الاجماع
بالصحابة رضى الله عنهم اجمعين لانهم هم الاصول فى الدين وبعضهم بعترة

الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس وبعضهم باهل المدينة ش لقوله عليه السلام
ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء خبث م الثالث هذه الامور زائدة
على الاهلية ومايدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من ذلك
وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي
احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف
واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المؤمنين ممن هو امة
مطلقة ش والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين
طريقتهم طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين دون اهل البدع
م واما الثالث فهي شرط انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي
يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع
فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة م
شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في الصحابة فيجعل الخلاف
المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه
لدليل لا لعينه ودليله باق ولانه في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر
وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد
العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر ش اعلم ان الضلال
اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما
ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا
بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى

فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة
اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد
منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم
على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل
اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك
مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى
الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل
كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق
لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق
عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة
الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليله كان دليلا في ذلك الزمان
لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل
بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطي ويصيب فاذا
وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع
والى علم الله تعالى مخطئ وضال م واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت
الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا
بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة ش اول الآية
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نخله واياما تولى
من الضلال لا وجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع

حديث عليكم بالسواد الاعظم

غير سبيل المومنين فى الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المومنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل ح سبيل واجب بقوله تعالى قل هذه سبيلى الاية فيكون الواجب اتباع سبيل المومنين ثم سبيل المومنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبى صلى الله عليه وسلم لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام فيكون المعطوف اى الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى النبى عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبى صلى الله عليه وسلم غير سبيل المومنين فيكون اتباعه داخلا فى الوعيد فيكون سبيل المومنين مجموعا مركبا مما اتى به النبى صلى الله عليه وسلم ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل اذا كان سبيل المومنين مركبا مما اتى به النبى صلى الله عليه وسلم ومن غيره فما اتى به النبى صلى الله عليه وسلم يكون غير سبيل المومنين فاتباعه يكون داخلا فى الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المومنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لى غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبى عليه السلام

عين سبيل المومنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المومنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى فى الوجود الخارجى لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم م وقوله تعالى كنتم خير امة الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه ش لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا تكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن الشيء يكون ذلك منكرا فيكون اجماعهم حجة م وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة فى التوسط بين الافراط والتفريط ش فان روس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهى متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان ينتهى القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذى وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر فى المتشابهات والتفتيش فى مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل فى المبدا والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هى نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهى متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهى متوسطة بين التهور والجبن وانما يحصل فيها التوسط لان النفس الحيوانية هى مركب للروح

الانبياء فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السببية ولا تجمح بل تنقاد
للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فهذا
سر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي
الزيغ عن سواء السبيل م وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ش هذه هي
الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى الآية وما علمه واما غيرها من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية
ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم
والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدليل الدال على انه دليل
قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري
فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي المتواترات
والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم
على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت
ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير
تصور الطرفين في نفس الامر بديهية كان او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا
في اعتقادهم لا انه خطاء فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء
والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على
العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول
وان لم يكن واجبا اصلا بل يقع اتفاقا والاتفاقي لا يتكرر ولولا ذلك
يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله

بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور
على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل
الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهد من الرسوم
والعادات قلت كلامنا ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلو ورد
ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم
بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال
يرد على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه
المجتهدون من امة محمد عليه الصلوة والسلام في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عليه السلام
فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك
ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة
غاية القلة ولو لم يعلم احوال تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها
مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط
احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه
يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز
بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد
ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد
ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل
وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم
لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة
على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم

المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب طاعتهم وان
كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم
السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن
في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده
لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه
لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهتدون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله
فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها
فجورها وتقواها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير
والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا
العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون
قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ
لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون
المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب
وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع
للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الي
من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول
كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي
انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما
قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق

جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا
والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب لقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله
من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد
وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني م ثم الاجماع على مراتب
اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة
ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف منهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا
الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي
ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس ففي السند
والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس
عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا
وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل
فكما ذكرنا في نقل السنة والله اعلم

الركن الرابع في القياس م

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد
اللغة ش اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل
المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية توجب
ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح
الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا تشعر بعدم بقائه في الاصل
بل تشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا ترى ان تعدية
هي ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا

ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان
يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل
وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد
واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس م وبعض
اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان
العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ش ذكر فخر الاسلام ان
العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم
الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به
القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هو اثر القياس فالقياس
هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات
الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا
ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رح
لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا
للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد
ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا
الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة
بينهما في الحكم م وهو يفيد غلبة ظن بان الحكم هذا لا انه مثبت له
ابتداء ش اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع
هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت
للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى ولهذا قالوا ان القياس
مظهر للحكم لا مثبت م واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان

لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ش ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء
يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا
يوجد في الكتاب م وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ش المراد
بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم ح وان كان المراد
القران فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء م وقوله
عليه السلام تقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ش لفظ الحديث
هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
الخ م ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما ش اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة
وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية فكل ما لا يوجد
في كتاب الله تعالى لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية م
ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه
شبهة وهو تصرف ش الضمير يرجع الى الاثبات المذكور م في حقه
ولانه طاعة لله تعالى ش اي الحكم الشرعي طاعة لله تعالى والمراد بالحكم هنا
المحكوم به م ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات ش مثل اعداد الركعات
وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها م بخلاف
امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن وهي
من حقوق العباد وهي تدرك بالحس والعقل ش فقوله بخلاف امر الحرب
جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس
والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب

يهمه جدا في ان الاصل الاباحة والبراءة

بالفرق المذكور م وكذا امر القبلة ش اى يدرك بالحس او العقل

اما بالسفر او محاذاة الكواكب ونحوهما م والاعتبار محمول على الاتعاظ

بالقرون الخالية ش فان النص المتمسك به للقائسين قوله تعالى فاعتبروا

يا اولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الاية

م وقوله وشاورهم فى الامر محمول على الحرب ش اى ان تمسك بها احد

على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب

م ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم

اللفظ ش لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو

رد الشيء الى نظيره اى الحكم على الشيء بما هو ثابت بنظيره واشتقاقه من العبور

والتركيب يدل على التجاوز والتعدى م فيدل على الاتعاظ عبارة

وعلى القياس اشارة ش لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق

مع ان سياق الكلام له والقياس يكون ايضا بطريق المنطوق من

غير ان يكون سياق الكلام له م سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ

لكن يثبت القياس دلالة ش اى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة

كان على تقدير ان يكون المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فان لم

نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس

بطريق دلالة النص التى تسمى فحوى الخطاب م وطريقها ش اى

طريق دلالة النص فى هذه الصورة م ان فى النص ذكر الله تعالى هلاك

قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار

ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل

ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا فى الاحكام الشرعية من غير تفاوت

وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا

حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس ش قال الله تعالى فى سورة الحشر

ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله

من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم

وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد

بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم

بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله

فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية

كلية وهى ان كل من علم بوجود هذا [السبب] يجب الحكم عليه بوجود المسبب

حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل

انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون ح هذا الجزئى

صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الاحكام

الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون مفهوما

بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات

القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف فى القياس

الذى يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا م ونظيره ش اى نظير القياس

وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس فى الاحكام الشرعية

اعتبار حسب الاعتبار فى الامور التى يتعظ بها اراد ان يبين كيفية

الاعتبار فى القياس وكيفية استنباط العلة م قوله عليه السلام

الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة ولما كان الامر

للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل ش اى يصرف

الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف
الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن م فيكون هذا الحال
شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل
ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب
المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس
اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في
سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث
معاذ رضي الله عنه ش عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان
لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله م وقد روينا ما هو قياس
عنه عليه السلام ش في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لو
كان على ابيك دين الحديث وحديث قبلة الصائم م وعمل الصحابة
ومناظرتهم فيه ش اى في القياس م اشهر من ان يخفى ش ثم شرع
في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال م ويكون الكتاب
تبيانا معناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ش
ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم
المقيس بطريق التبيان م واما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شيء
يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى ش فالحكم في المقيس عليه
يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى

م وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى ش اى في العمل
بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار
معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط
واعرضوا عن اعتبار فحواه ولغرائب الدرر المكنونة عن بحار معناه
وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق
الله العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار
عن جمال معاني التنزيل م وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل
بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل ش
اى الاستصحاب م عمل بلا دليل ش لان وجود الشيء او عدمه
في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم
بعد الوجود م وقيل لا احد ليس امر به ش اى بالعمل بالاصل
م بل بالعمل بالنص ش اى بل هو امر بالعمل بالنص م وهو خلق
لكم ش ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام
يكون حلالا بقوله خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان
نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص
م والظن كاف للعمل ش جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة
م وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعمل به ش اى بالقياس م
فيما لا ندرك بالعقل ش وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها
فصل م شرطه ش اى شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة
شرائط اولها م ان لا يكون حكم الاصل ش اى المقيس عليه م
مخصوصا به ش اى بالاصل م بنص كشهادة خزيمة رضي الله عنه في الاحكام

التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ

المخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم وان لا يكون اي حكم الاصل ش
معدولا عن القياس م هذا هو الشرط الثاني ش وسواء بان لا يدركه
العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي
فانه ينافي ركن الصوم س اي العدول عن القياس باحد الامرين اما ان
لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات
او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة
وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس
وهو تحقق الفطر في كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه
لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا
م وكتقوم المنافع في الاجارة ش فانه مستثنى عن سنن القياس
م لانه س اي التقوم م يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء
ولا بقاء للاعراض س وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه
الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة بقائها والقياس يقتضي
عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس
لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة م وان يكون
المعدى حكما شرعيا ش هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود
كثيرة وهي هذه م ثابتا باحد الاصول الثلثة ش اي الكتاب
والسنة والاجماع م من غير تغيير الى فرع س متعلق بالمعدى م
هو نظيره س اي الفرع يكون نظيرا للاصل م ولا نص فيه س اي
في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص
فلا يثبت اللغة بالقياس م هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت

اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى
المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة
والخمر لكن رعاية المعنى انما هو للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا
يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية
وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ م كالخمر وضع لشراب
مخصوص بمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان
اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق
حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزناء للواطة ولا يقال الذمي
اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم ش هذا تفريع قوله من
غير تغيير م لان الحكم في الاصل س وهو المسلم م حرمة تنتهي بالكفارة
وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا
تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي
في الاصل مقيدة بعدم التساوي س حتى لو روعي التساوي
لا تبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن
رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو
بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي في العدد غير معتبر
شرعا م ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار
ش هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره م لانه ليس نظيره لان عذره
دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص ش هذا
بيان تفريع قوله ولا نص فيه م لانه ان كان موافقا للنص فلا
حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل ش الضمائر في قوله ان كان

وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله بطل يرجع الى القياس م
وان لا يغير ش اي القياس م حكم النص ش هذا هو الشرط الرابع
م فلا تصح شرطية التمليك في اطعام الكفارة قياسا على الكسوة
لانه تغيير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط
الايمان في كفارة اليمين ش قياسا على كفارة القتل م تخالف
اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف
قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعد ش اي الشافعي
م كما هو في الاصل ش فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل
فسادين احدهما انه مغير النص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه
بل عدي بنوع تغيير قد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا م وفي الاصل
جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه لتمكن تحصيله فيه وههنا اسقط
فان قلت انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل ش من هذا
النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي م بالتعليل
بالقدر ش اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر
اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا
فهذا التعليل مغير النص م وكذا دفع القيم في الزكوة ش اي
غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره
مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيم م وفي صرفها الى صنف
واحد ش اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية م بالتعليل بالحاجة ش اي

قلتم ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في
دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء
التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما
لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف
لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف
واحد توجد فيه الحاجة والتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص
م وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح ش اي غيرتم النص وهو قوله تعالى
وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان نحو
الله اجل ونحوه م وفي ازالة الخبث بغير الماء ش اي غيرتم النص وهو
قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه
ثم اغسليه بالماء م قلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا
في الكثير ش لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه السلام الا سواء
بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا
تتصور الا في الكثير فلا نم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا
الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا شانه ان يقتل بالسكين
الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث
لا يدخل تحت النهي م وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه
وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي
مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة ش اي انما كان التعليل في دفع القيمة
تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا لعينه للفقير
وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى

لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد
ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء
مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى
ولا يمكن ذلك الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال
كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداء مال
معين عنه يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هناك حكمان
جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان يكون مصروفا الى
الفقراء فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد
من قوله في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة
مع صيغها صلحت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية
وان كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها
صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير
النص بل التغيير في الحكم الاول لكنه وهو ثابت بالنص لا بالتعليل
فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير
النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجتمعا للتعليل
بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير
بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام
يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر
الاحوال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال
عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير

فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية
الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى
الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق
بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا
خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة
واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفا الى الفقير بيان ان
الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير
اذنه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في
الاصول م وذكر الاصناف لعد المصارف ش فان قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك
وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص
الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات
والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا
دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد
الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع
الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد
ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد
على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله واذا لم يكن الجمع
مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين
من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي هو حجة

التوزيع على الافراد فيكون لتعدد المصارف م والتكبير للتعظيم الله تعالى
فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكون في معنى المنصوص ش اعلم ان بعض
العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي
والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة
بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون
الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به
قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك
فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء
والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه
ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير
والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض
لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ
فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع
القيمة وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو
كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد م واستعمال
الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها ش اعلم انه ان اورد الاشكال
على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد
لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام
حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال
الماء ليس مقصودا بالذات م وانما لا يزول الحدث بسائر المايعات
لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة

في الفرق بين الكبرياء والعظمة

ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا ينجس كل
ماء يصل اليه لان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا
قالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة
وجب النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب فصل العلم
قيل المعرف ويشكل بالعلامة ش اختلفوا في تعريف العلة فقال
البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية
كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا
تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق بينهما
ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء
والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم
الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة م وقيل المؤثر
وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة ش اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر
والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحتراق
والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل
العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى
القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر
في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث
بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث
كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك
الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق

فى هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها
يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم
بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص
ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية
بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا
انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بان حكم كلما وجد ذلك الشئ
يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان
المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف فى الكلام م
الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا
ش فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل
وان كان فى الحقيقة المقتول ميت باجله ففى ظاهر الشرع الاحكام مضافة
الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة م وقيل الباعث لا على سبيل
الايجاب ش بعض الناس عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعثا وداعيا
على شرع الحكم كما فى قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجئ والقتل
العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله
لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على
الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى
عندهم م اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرع الحكم ش هذا تفسير
الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه
مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة
لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا

المعنى م من جلب نفع ش اى الى العباد م او دفع ضرر ش اى عن العباد
وهذا مبنى على ان افعال الله معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح
لا يكون واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من
قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار
المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
وامثال ذلك كثيرة فى القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض
اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول
ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان
مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يلزم مستكملا به لو كان
الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل
مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا
له وداعيا له الى الفعل لا متناع يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم
يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول
هذا الجواب غير مرضى لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون
غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية
بالنسبة الى العباد مرجحا م وكون العلة بهذا يسمى مناسبة
ش اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر عنهم
تسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد
قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى

فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق
فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصوم
والصلوة والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية
وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة
هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد
وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة
والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها
كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية
التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفوء وهذه المصلحة ليست
ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفوء لا الى بدل واما
ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها
والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تامل يظهر خلافه كنجاسة
الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة يناسب الاذلال والبيع يقتضي
الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب
بطلان البيع م والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها
بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها ش اي يدور
الوصف مع الحكمة م او يغلب وجودها ش اي وجود الحكمة م عنده
ش اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا
للحكمة دائما او في الاغلب م كالسفر مع المشقة ش ليس المراد ان المشقة
هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر

بطلان بيع الخمر لنجاسته

فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة
الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا
للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب م وههنا ابحاث الاول الاصل
في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل ش كما قال النبي عليه السلام
الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام
دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف م لان
النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض
محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح
لها ش اي للتعليل م والنص مظهر للحكم والعلة داعية ش جواب عن قوله
ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته
بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة م
والتعليل لاثبات الحكم في الفرع ش جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته
اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب
للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل
م وعند الشافعي رحمه الله معللة لكن لا بد من دليل يميز لان بعض الاوصاف
متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعارض وعدمها وعندنا
مع ذلك ش اي مع ما قال الشافعي رحمه الله م من الدليل على ان هذا النص معلل
في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا
ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك في باب الربوا ايضا
لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين ش فانه عليه السلام
نهى عن بيع الكالي بالكالي م شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل

ش فان للنقد مزية على النسيئة م وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا
يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط التقابض
فى بيع الطعام بالطعام فاذا وجدنا معللا فى ربوا النسيئة نعلله فى
ربوا الفضل كبيع قفيز حنطة بقفيزين منها اما الربوا فى النسيئة
وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة
الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون النص
معللا فى الجملة فى غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل
الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت
ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا ما شرطنا
فى العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
او نوعه فى جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا وان يثبت كون هذا
النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
او نوعه فى جنس هذا الحكم او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة
م الثانى يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة فى المضروب
عندنا ش فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك
عنهما اصلا م حتى يجب الزكوة فى الحلى وللربوا عندهم وعارضا كالكيل
للربوا ش فان الكيل ليس بلازم للحنطة والشعير فانهما قد يباعان
وزنا م وجليا وخفيا على ما ياتى واسما ش اى اسم جنس م كقوله
عليه السلام فى المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض
ش الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض م وحكما كقوله عليه السلام
ارايت لو كان على ابيك دين ش قاس النبى عليه السلام اجزاء الحج الى

على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى
لان الدين لزوم حق فى الذمة م وقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه
بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد ش فيه قياس عدم جواز بيع
المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما
بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعى وانما قال بمطلق موت المولى احترازا
عن المدبر المقيد كقوله ان مت فى هذا المرض فانت حر م ومركبا كالكيل
والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يانى
مسئلة م ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا ش وعند الشافعى
يجوز فانه جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة على
الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف
فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها
اتفاقا م لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا
وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى
وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر فى هذا ش اى فى الاعتبار م
وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول لسبب الحسن اذ الفائدة
ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقف
عليها دور قلنا يتوقف على علم بان الوصف حاصل فى الغير ش
اى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا
الوصف حاصل فى غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا فى
هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابى حنيفة رحمه الله فيها توهما منهم ان
الحق ان يتفكر اولا فى استنباط العلة فى الاصل ثم اذا حصل غلبة

الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة فى
غير صورة الاصل تتعدى الحكم والا بل تقتصر على مورد النص
او مورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية
او على العلم بان العلة حاصلة فى غير الاصل فلا معنى له
فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابى حنيفة
وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعى رحمه الله ومعنى التأثير
اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه فى جنس الحكم او نوعه
فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة
اخرى لا تحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة
او جنسها لما لم يوجد فى صورة اخرى لا يدرى ان الشارع
اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعى رحمه الله لما كان مجرد الاخالة
كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص
فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص
يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له
فهذا الذى ذكرنا مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف
القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة
هل يمنع التعليل بالمتعدى ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا
اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة
ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كما
اذا توهم ان لخصوصية الاصل تأثيرا فى الحكم فهذا المعنى لا يمنع

التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا والا اذا كان الوصف
القاصر تثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها
فح تثبت عليته ويكون مانعا من عليته وصف آخر فان قيل تعليلكم
بالثمنية للزكوة فى المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل
متعد الى الحلى فان قيل تعديته الى الحلى لا تدل على كونه وصفا
مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا
الثمنية علة للزكوة فى المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا
ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما
من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامى وتأثير المال النامى
فى وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان
الثمنية من اسباب كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان
الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكوة فالعلة فى الحقيقة
النماء لا الثمنية **مسئلة** م لا يجوز التعليل بعلة اختلف
فى وجودها فى الفرع او فى الاصل كقوله فى الاخ انه شخص يصح
التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه
اذا ملكه لا يفيد ش لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم م
وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ وكقوله ان
تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما قال زينب التى
اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق فى الاصل بالاجماع
مع الاختلاف فى العلة كقوله فى قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به
الحر كالمكاتب ش اى مكاتب قتل وله مال يفى ببدل كتابته وله وارث

غير ستة م فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبداً
مسئلة م ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب
فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض بدل الكتابة فهو
اداء بعض البدل عوضاً نوع الثالث تعرف العلة بالايماء
اولها النص اما صريحاً كقوله تعالى كيلا يكون دولة ش يقال صار
الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك
م وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة من الله وغيرها من
الفاظ التعليل او ايماء بان يرتب الحكم على الوصف بالفاء
في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله
عليه السلام لا تقربوه طيباً فانه يحشر يوم القيمة ملبياً
ش والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل
كاللام فمعناه لانه يحشر م وكذا في لفظ الراوي نحو زنى
ماعز فرجم او يرتب على المشتق نحو اكرم العالم نحو واقعت
امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو
لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح ش
اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى
بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل
او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء م ونحو ارايت
لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب
وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم ش فانه

فرق في الحكم بين الراجل والفارس بحسب وصف الفروسية فصل
فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق
بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى
الشيئين م او ذكر احدهما ش اي احد الحكمين او احد الشيئين
م نحو القاتل لا يرث ش فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث
مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل م او يفرق بينهما
بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون ش قال الله تعالى فان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض م او بطريق
الغاية حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم ش فاختلاف الجنسين يكون علة
لجواز البيع م واعلم ان هذه المواضع ان سلم العلية ش انما
قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو
واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكنه يمكن ان يكون
العلة شيئاً يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا م لكن
بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا ونحو السارق والسارقة
لان السرقة ان كانت علة مكملا وجبت يثبت القطع نصاً لا قياساً
وكذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرج وايضاً النص يدل على ترتب
الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطاً
فالعلة يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضاً الغاية والاستثناء
لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة

لثبوت الولاية عليه في المال وامثالها المناسبة وشرطها الملائمة وهي
ان يكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر
جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد ههنا بعد ان
يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا
ش كلمة هذا اشارة لكونه متضمنا لمصلحة م لكن كلما كان الجنس
اقرب كان القياس اقوى ش الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي
الجنس البعيد هنا م والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه
لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة
بالطواف لما فيها من الضرورة ش لان العلة في احدى الصورتين العجز
وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت
جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى
الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي
تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم
تندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص م وكما يقال قليل النبيذ
يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا
في الخلوة مع الجماع وكذا احمل حد الشرب على حد القذف ش فان
الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع
فان فيه اقامة الداعي اي الخلوة مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه
في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
وحد المفترين ثمانون م فاذا وجد الملائمة يصح العمل ولا يجب عندنا
بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة

النبيذ

وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل ش وهي
ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه م
وعند البعض بمجرد كونه مخيلا ش اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف
علة لذلك الحكم م ويسمى هذا بالمصالح المرسلة ش اي الاوصاف
التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسلة م ويقبل
عند الغزالي ش اي المصالح المرسلة فاعلم ان المرسل نوعان نوع لا يقبل
اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في
اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي رحمه الله وهو ان الشرع اعتبر
جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد م
اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كترس الكفار باسارى المسلمين ش
فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد
اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد بكونها
ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ويعلم انا لو تركناهم
استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون
المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة عامة المسلمين داعية الى جواز
الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس
المسلمين برمي الترس قطعي لا ظني كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر
مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورية
ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم
ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة

فی سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض فی البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم
لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة
وفی الترس لو تركنا الرمی لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى م والملائم
عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه فی نوعه او جنسه ش ای
نوع الوصف او جنسه فی نوع الحكم او جنسه م فالمراد بالجنس ههنا الجنس
القريب كالسكر فی الحرمة ش هذا نظير اعتبار النوع فی النوع م وكقوله
عليه الصلاة والسلام ارأيت لو تمضمضت لم يضرك ش هذا نظير اعتبار
الجنس فی النوع فان للجنس وهو عدم دخول شیء اعتبار فی عدم فساد
الصوم م وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة
بالصغر ش هذا نظير اعتبار النوع فی الجنس م ولنوعه اعتبار فی جنس
الولاية لثبوتها فی المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة ش
نظير اعتبار الجنس فی الجنس م فان للجنس الضرورة اعتبار فی جنس
التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فيستخرج ش كالصغر
مثلا فان لنوعه اعتبار فی جنس الولاية ولجنسه اعتبار فی جنسها فان
جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقی
والمركب ينقسم بالتقسيم العقلی احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها من ثلاثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى
الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا م وقد يسمى البعض اول الاربعة
غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهی اعم من اولى الاربعة
مطلقا ش ای شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف فی نوع الحكم

ومن اعتبار جنس الوصف فی نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف
او جنسه فی نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه الجنس الوصف او نوعه فقد
وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فی نوع الحكم م منها ومن اخيری الاربعة
عموم وخصوص من وجه ش ای قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخری
الاربعة وقد يوجد واحد من اخری الاربعة بدون شهادة الاصل وقد
يوجدان معا م فالتعليل بما بين الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا
لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا ش واذا فرض شهادة الاصل بدون
التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة
لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون بالتعليل بكل منهما
قياسا اتفاقا والتعليل باخری الاربعة اذا وجد شهادة الاصل يكون
قياسا اتفاقا فاذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند
البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف فی تسميته قياسا
وشهادة الاصل قد توجد بدون اولى الاربعة لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد
توجد بدون اخيری الاربعة لانها اعم من كل منهما بدون التاثير لا يقبل
عندنا ويسمى غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذی اعتبر
نوعه فی نوع الحكم والثانی مردود وهو الوصف الذی يوجد جنسه او نوعه
فی نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا م
وانما اعتبرنا التاثير لانه ش ای القياس م لامر شرعی فعرفه ش ای
فی القياس م اعتبار الشرع ش وهو ان يكون القياس بوصف
اعتبره الشرع او اعتبر جنسه م ولان العلل المعقولة ليست الا مؤثرة

كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه الصلاة والسلام في المستحاضة
انه دم عرق انفجر والانفجار الدم من العرق وهو النجاسة يؤثر في وجوب
الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فكونه لازما يؤثر في التخفيف
وكقوله عليه الصلاة والسلام ارأيت لو تمضمضت الحديث وغيرها من ايماء
الرسول عليه السلام والصحابة وعلى هذا قلنا مسح الرأس لا يسن تثليثه كمسح الخف
لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن
تثليثه كما في سائر الاركان وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين
عليه وقد ظهر تأثيره ش اي المتعين في عدم التعيين م في الودائع
والمغصوب ش فان رد الوديعة والمغصوب واجب ولا يجب عليه تعيينه
بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه
وهو رد الوديعة م وفي النفل ش فانه اذا نوى في غير رمضان صوما
مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه وفي رمضان ينصرف الى رمضان
لتعينه م فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم
ش اي على العلة في القياس م وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او
او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان
حاصرا فان ثبت عدم علية الغير ش اي غير هذه الاشياء التي يردد فيها
م بالاجماع مثلا ش وانما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير
بالنص م بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة
الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو
ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك ش الفارق هو الوصف
الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الاصل الذي يوجد فيهما

م وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فان علل بغير قبولهما يكون مرجعهما
الى النص او الى الاجماع او المناسبة او الدوران وهو باطل عندنا
تفسيره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم
العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين ش اي في
في حال وجود الوصف وعدمه م ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلاة
وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب
دائر مع الحدث ش فانا اذا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث
وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء
وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل
هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما
حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث
يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا
لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم
فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان
كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا لعلم
بهذا علية الحدث ولولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا م
وقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب ثم ان علل
الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى واما في حق
العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص

الى القتل فانه يجب القصاص مع انه المعقول مثبت باجله فلا بد من التمييز
بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع
اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا نشترط ايضا ش ايضا اي لا يشترط
الوجود عند الوجود للعلة م لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة
عين ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم
المانع عند من لا يقول به ش اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح
في العلة اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم
يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلة واما عند من لا يقول
بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف
يكون جزء للعلة بمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع
لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة م ولا نشترط العدم عند العدم لانه
قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحائض ولا حكم له ام لا يوجب الا باداه
فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو عندكم مسلم في اية الوضوء
لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى
اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام
النجاسة فاكتفى به ش اي في الماء يعني في ايجاب الوضوء م بدلالة النص ش
اي على وجود الحدث م واختار في التيمم التصريح ش اي بوجود الحدث
وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا م ولا نص
فيه ايماء ش اي في النص اشارة م الى ان الوضوء عند عدم الحدث
سنة لكونه تماما لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل
فانه ليس بسنة لكل صلاة ش هذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء

والتصريح به في التيمم م والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء
الا بعد سكونه ش هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ
القلب مما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف
فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن واما
حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم
الحكم وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت
التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند
شغل القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد
شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حج دالا على عدم الحكم عند عدم
الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له فصل م لا يجوز
التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك ش اي لا يجوز
بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك م وقولنا الجنس بانفراده
يحرم النساء بالنص وهو النهي عن الربوا والريبة ش جواب عن اشكال وهو
انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بغير الكيل
والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام
عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا
ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة
م وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص
في القتل بالمثقل عندهما ش اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط
فلا يرد اشكالا م وصفتها ش بالجر لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
م كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح

ش هذا نظير اثبات الشرط م ولكونهم رجالا او مختلطة ش نظير اثبات صفة
الشرط م ولا اثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم ش نظير اثبات
الحكم م وكصفة الوتر ش نظير اثبات صفة الحكم م لان فيه نصب الشرع
بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض
في بيع الطعام بالطعام ش اي عند الشافعي م فان له ش اي لاشتراط
التقابض عند الشافعي ش م اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا
ش اي لجواز البيع بدون التقابض اصلا عندنا وهو بيع سائر السلع فالحاصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له
الاصل وهو الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل
وهو بيع سائر السلع م فالتعليل لو يجوز لا للتعدية هذا ما قالوا ش
اقول هذا الذي نقلت هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده
فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال
في اخر الباب واما الكلام في هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشرع اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا
اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة
في تخصيصها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى
معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
م والحق في اثبات العلة انه ان ثبت عليتها لمعنى اخر يصلح للتعليل فكل شيء
يوجد فيه ذلك يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة
في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو
المختلف فيه فصل م القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم

من القياس الخفي ش فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا
خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب
في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي م وهو دليل
يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام ش هذا تفسير الاستحسان وبعض
الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة
القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي م وهو
حجة عندنا لانه ثبت بالدلائل التي هي حجة اجماعا ش ضمير وهو راجع الى
الى الاستحسان قد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه
التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا
نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا
كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره م لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة
وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة
الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكروا له ش اي للقياس الخفي م قسمين
ش الاول م ما قوي اثره ش اي تأثيره والثاني م ما ظهر صحته وخفي فساده ش
اي اذا نظرنا اليه بادي النظر يرى صحيحا ثم اذا تومل حق التامل علم انه فاسد
م وللقياس ش اي للقياس الجلي م قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي
صحته فالاول ذلك راجح على هذا ش اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي
اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس
نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس
هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك
اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الاول

من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول
من الاستحسان في مقابلة القسم من القياس م كسور السباع في الطيور فانه
نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها
وهو عظم طاهر والثاني ش وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة
القسم الثاني من القياس م كسجدة التلاوة تودى بالركوع قياسا لانه تعالى
جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع
امر بالسجود فلا تودى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين
ش فاعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود تودى بالركوع حكما ثابتا
بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس
والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله م وكما اختلفا
في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المسمى بعقد السلم
موجب وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في صفة وذا
لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف
هنا يوجب الاختلاف في الاصل ش اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان
في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما
اختلفا في المسمى بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع هذا قياس جلي يسبق الى
الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في صفة لانهما اختلفا
في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف
الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب
التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا

هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين
وعلى انحصار التعارض منهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام
الممكنة عقلا وقلت م وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعف الاثر وقويه
وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة ش وهي ان يكون القياس
ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر م اما في الصور الثلث الاخر فالقياس
راجح على الاستحسان ش اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا
كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت
الحكم المتفق وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور
الثلاث ويرجح في صورة واحدة م والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما
وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل
استحسان وثانيه مردود وبقي الاخران فالاول من الاستحسان ش
اي صحيح الظاهر والباطن م يرجح عليهما ش اي على قياس صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه م وثانيه مردود ش اي ثاني الاستحسان
وهو فاسد الظاهر والباطن م بقي الاخران ش اي من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه م فالتعارض منهما وبين
اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع مما ظهر فساده بادني
النظر لكن اذا تومل فيه صحته اقوى مما كان على العكس ش اعلم ان التعارض
بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف
النوع وهذا في الصورتين احدهما ان تعارض صحيح الظاهر

فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس
وثانيهما ان تعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن من القياس ولا شك ان ما ظهر فساده بادنى النظر لكن
اذا تومل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا واستحسانا
م ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى ش اى ان وقع التعارض
بينهما مع اتحاد النوع وهو ان تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
قياسا كذلك يكون القياس راجحا فى الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا
لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصورة والظاهر
انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة
لان القياس لا يكون صحيحا فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا
من الاوصاف علة الحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما
وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف
باحدى الصفتين المذكورتين فى الفرع فوجد الحكم فان كان القياس بهذه
الصفة لا تعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن
ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم
وجد هذا الوصف فى الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض
وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين
صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد
فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا
لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا

لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك
وما ذكروا من حيث القوة والضعف بعد التحقيق داخل فى هذا التفصيل
الضابط م لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل
من التقديرين لا يخلو انه اذا تومل حق التامل تبين صحته او تبين فساده اولا
كان القسمة منحصرة فى هذه الاقسام فقوى الاثر وضعيفه لا يخرج من احد
هذه الاقسام قطعا م المستحسن بالقياس الخفى يتعدى لا المستحسن
بغيره نظيره ان فى الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشترى [illegible]
قياسا لانه المنكر وعليهما استحسانا لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع
ش اى انما تحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بعض ما هو ثمن
فى زعم المشترى وانما يحلف المشترى لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا
ظاهرا لم نذكره فى المتن م فيتعدى الى الوارثين ش اى اذا اختلف
وارثا البائع والمشترى فى قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان
م والى الاجارة ش اى اذا اختلف المؤجر والمستاجر فى مقدار
الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا م واما بعد القبض فثبوته لقوله
عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان
ليس من تخصيص العلة على ما ياتى ش بعض الناس زعموا ان الاستحسان
من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما ياتى فى تخصيص العلة ان ترك
القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا فصل م فى دفع العلل
المؤثرة ش اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة م منه
النقض وهو وجود العلة فى صورة مع تخلف الحكم ودفعه بطرق اربع

ش اى الجواب عنه بانواع طرق م الاول منع وجود العلة فى صورة
النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالطلل فيمنع الخروج
فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه ش اى ملك المغصوب م
لئلا يجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر ش
اى ان كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففى غصب المدبر
يكون كذلك لكن الحكم مختلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك
الى ملك عندكم م فيمنع ملك بدله ش اى ملك بدل المغصوب
م بان يمنع فى المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين
بل بدل اليد الفائتة ش فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد
الفائتة م والثانى منع معنى العلة فى صورة النقض ش اى المعنى
الذى صار العلة علة لاجله م وهو كنسبة الى العلة كالناس بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف
فنوقض بالاستنجاء فيمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه التطهير
حكمى غير معقول ولاجله ش اى لاجل انه تطهير حكمى غير معقول لا يسن فى المسح
التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد ش اى التثليث م
فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع بالحكم
وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض وذكروا له امثلة
خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك
المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى عصمة المال كما فى المخمصة
فنقض الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغى فاجاب
فى الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفى الثالث

بانا لم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى بل انما انتفت للبغى ش
اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة
علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة فان خروج النجاسة موجود فيها بدون
الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض
بالمدبر فاجاب فخر الاسلام فى الصورتين بانه انما تخلف الحكم
فى الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص
العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى
العصمة كما فى المخمصة فانه ان اكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان
فنقض الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى فان العادل اذا اتلف مال الباغى
حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافى العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة
فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى
فاقول الظاهر ان الحكم المدعى فى الصائل وجوب الضمان او بقاء
العصمة فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا الكلام
ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل فى اموال
المسلمين العصمة وهى لا ترتفع الا بعارض وليس فى المتنازع وهو الجمل
الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس
على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فبقى العصمة فى الجمل
الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف رافع
للعصمة فى مال الباغى فاجاب بان رافع العصمة فى مال الباغى ليس
حل الاتلاف بل الرافع هو البغى فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بان

ان علة الحكم وهو اندفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله
م والضابط المنع من هذه الصور ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا
لا بد من دفع العارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع العارض واحد
واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يدفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة
كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في
في صورة النقض شيء آخر ش ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة
نظيرا للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة
فهذا الحكم ثابت في الحمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي
اذ حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت
فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة
غير ثابت فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما
انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة
لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة
ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة
فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات في الامثلة الثلاثة اورد مثالا
آخر في المتن فقال م وانما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام
الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء ش فيجب في غير
السبيلين فنوقض بالتيمم ش اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد
القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء
م فيمنع عدم الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه ش انا لا نسلم عدم
وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه

م الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فينقض بالاستحاضة فنقول
الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثم لكن اذا استمر يصير
عفوا فكذا هنا ثم اعلم انه يتيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق
فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد
المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة حينئذ لكن يتخلف لمانع
فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة
حقيقة فيجعل عدم المانع جزءا للعلة او شرطا لها ثم في جواز التخصيص
القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان ش عطف على قوله
القياس على الادلة اللفظية ش فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف
قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان
جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة ش اي المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون
بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي
م مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما
اذا احاط شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصابه
قد فعه الذرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم بالمداواة
وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن
وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر ش لان التخصيص
ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع والمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة
ففي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم يوجد فيهما وفي الثلث
الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر
فلهذا لم نقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق

من الخيارات اى فى خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم
وهو الملك على ما عرف فى فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة
فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب
الدخول على المسبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا
واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك
لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه
حصل السبب والحكم تماما لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير
العيب تضرر المشترى فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففى خيار
العيب يمكن المشترى من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز
وفى خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وهذا لا يجوز م ولنا
ان التخصيص فى الالفاظ مجاز فيتحقق بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا على وجوب التقدير اذا علم وجود العلة فى الفرع من غير تقييدهم
بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حال عند وجود
العلة فهو اما ركنها او شرطها ش اى عدم المانع اما ركن العلة او شرطها
م فاذا وجد المانع فقد علم العلة ثم علة عدمها قد يكون لزيادة وصف كما
ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدم ساو بعضا كالخارج
النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور ومنه فساد
الوضع وهو ان يترتب على العلة بعض ما يعضه ولا شك ان ما ثبت تاثيره
شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا ويأتى
مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى
ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلى

لانه ليس بعلة ح ولان العلة فى القياس
يلزم من وجودها وجود الحكم لاجماع العلماء

ولانه اذا اثبت عليه المشترك لا يضره الفارق لكن ان اثبت فى الفرع
ما نفيا يضر وكل كلام صحيح فى الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل
فينبغى ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل ش هذا تعليم ينفع فى المناظرات
وهو ان كل كلام يكون فى نفسه صحيحا اى يكون فى الحقيقة منعا للعلة المؤثرة
فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلى توجيهه فيجب ان يورد على سبيل
المنع لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلى من رده م كقول الشافعى رحمه الله
اعتاق الراهن يصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان
البيع يحتمل الفسخ لا العتق ويمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان يورده على هذا
الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نم ش الاصل هنا
بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا فى بيع
الراهن التوقف م وان كان التوقف ش اى ان كان حكم الاصل التوقف
م ففى الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم
التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله فى العمد قتل ادمى مضمون فيجب
المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء لانه لا قدرة فيه على المثل ش اى فى الخطاء
م لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد
على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلى فنورده على سبيل الممانعة فنوجه هذا ش
اى هذا الكلام م على سبيل الممانعة ان حكم الاصل ش وهو الخطاء م شرع
المال خلفا عن القود وفى الفرع مزاحمته اياه ش يعنى المال شرع خلفا عن القود
لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفى الفرع وهو
العمد الحكم عند الشافعى رحمه الله مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين
م ومنه الممانعة فيها اما فى نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح

دليلا كالطرد والتعليل بالعدم اولاحتمال ان لا تكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا
في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط
التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنها المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل
دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلم لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة
ويجري في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة ش
فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم
المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا مانعة
فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد
مجرد من غير تاثير الى اخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت
من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم
دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول
يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا
على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت
بدليل اخر ان الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة
في الحكم فقال م اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهو
معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كصوم رمضان صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين
بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع ش
اي تعيين الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين
بالشروع بتعيين العبد م وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب

كغسل الوجه وان دل على حكم اخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في
في صلاة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول
لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء ش اعلم ان كل
عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل
عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع
والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم م والاول اقوى من هذا
ش اي القلب اقوى من العكس م لانه جاء بحكم اخر وبحكم مجمل وهو الاستواء ش
اي المعترض جاء في العكس بحكم اخر وفي القلب جاء بنقيض حكم بعينه المعلل فالقلب
اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب
لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين
والمعترض لم يبين المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا
الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي في الاصل فهذا هو قوله م
ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق
شمول الوجود واما بدليل اخر ش عطف على قوله فاما بدليل المعلل م وهو معارضة
خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك
النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن
تثليثه كما في الخف وهذا ش اي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة للمعارضة م
اقوى الوجوه ش فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول م وكقولنا في صغيرة لها اب
صغيرة لها فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة ش فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال

فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع ش
اي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار
بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة م وكالتي نعي اليها زوجها
فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح
فقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولد
فالمعارضة وان اثبتت حكما آخر ش وهو ثبوت النسب من الزوج الاول لانه
يلزم انتفاؤه من الزوج الثاني م لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا
ثبتت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار
من كونه حاضرا واما الثالثة فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة
معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا
ش لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة م نحو الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ش لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية
حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت
اكمل كانت الجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة
وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد
المائة الا الرجم م والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين
كالركوع والسجود فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم ش يعني جعل
المعلل هذا البكر علة الرجم الثيب فيقول لا بل رجم الثيب علة لجلد البكر
م وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين
والمخلص عن هذا ش اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب م ان لا يذكر
على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذ اثبت المساواة

منهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج ش فيجب الصلاة
والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله م فقالوا
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول الغرض الاستدلال
من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي منهما بل الشروع
اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو القربة اولى ونحو البنت الصغيرة تولى عليها في مالها فكذا
في نفسها كالصغيرة ش فيثبت اجبار الصغيرة على النكاح وفيه
خلاف الشافعي رحمه الله م فقالوا انما تولى على البكر في مالها لانها
تولى في نفسها فيقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر
والثيب فيها سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية
في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فيكونان متساويتين فاذا
ثبت احديهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويتين واحد ش وهذه
المساواة عبر بها في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا م وهما
مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه
يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي البنت الصغيرة المخلص
عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله هذا في مسئلة الرجم والقراءة
اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في نفسهما لان
احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود
الآخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا
بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا

الجهر ساقط فتقول على ما ذكروا اشارة الى هذا م ومنها
خالصه فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول
وان اقام على علية شيء اخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا
ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار
وهو متعد الى الارز ولا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة
وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدى
الى مختلف فيقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما
فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة
احدهما تاثير في فساد الاخر فصل م في دفع العلل الطردية ش
لما عرفت ان العلة موثرة وهي المعتبرة عندنا وان ما علة ثبت عليتها
بالدوران دون التاثير وهي المعتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا
ويسمى علة طردية ففي هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة
على القياس بالعلة الطردية م وهي اربعة الاول القول
بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو
يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة ش اي يجعل المعلل مضطرا الى
الى القول بمعنى موثر يرفع الخلاف ولا تمكن الخصم تسليمه مع بقاء
الخلاف م كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول يسن عندنا الا لكن الفرض البعض كقوله تعالى
برؤسكم وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة
وان غير وقال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن
التكميل كما في اركان الصلاة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب
المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع ش اي في مسح
الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار م على ان
التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع وهو المسح فالاعتراض
على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة ش
فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن
قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا
بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلاة فالاعتراض على تقدير
ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة
وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة
ش وكقوله صوم فرض فلا يتعين الا بتعيين النية فنقول موجبه لكن
الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته الثاني الممانعة
وهي اما في الوصف ش م اي تمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته
في الفرع ش كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا ولا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم
مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات
بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي ش م هذا دليل على جواز
المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت الاجزاء ش هذا دليل على جواز
المجازفة بالذات بحسب الاجزاء ش م وان اراد بها ش اي المجازفة م

بحسب المعيار يختص بما يدخل فيه ش اى في المعاد م واما في الحكم ش
عطف على قوله وهي اما في الوصف م كما في هذه المسئلة ان ادعيت
حرمة تنتهي بالمساواة لزم امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية فلا
م في الصبرة ش فقوله كما في هذه اشارة الى مسئلة بيع التفاحة
بالتفاحتين فالمانع في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف
علة له في الفرع وقوله لزم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او ان يمنع
ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله
لزم في الصبرة اشارة الى هذا م وكقوله تعالى في صوم رمضان
صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول بعد التعيين فلا يلزم
في الاصل او قبله فلا لزم في الفرع ش اى ان ادعيتم ان الصوم لا يصح
الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نعم هذا في القضاء وان ادعيتم
ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا ممنوع في المتنازع
فلان الصوم في المتنازع متعين بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم
في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يلزم ان يكون
صحة صوم رمضان ممنوعة وهذا باطل م واما في صلاح الوصف
للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف
كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة
في الاصل هذا ش اى لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية
فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق
بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة م وكقول الشافعي لا ينعقد النكاح
بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد

عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم ش فانه يمكن
ان نقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت
بعلة اخرى م الثالث فساد الوضع وقد تقدم تفسيره وهو فوق المناقضة
اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فمبطل للعلة اصلا ش فان المعلل
اذا تمسك بالعلل الطردية ويرد عليها مناقضة فربما تغير الكلام بجعل
علته مؤثرة فتح سد فع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء
والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع
بتغيير الكلام م كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ش
اى احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله
بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام
علة لايجاب الفرقة وعندنا نعرض الاسلام على الآخر فان اسلم
فهي له وان ابى فرق في الحال سواء قبل الدخول او بعده م وكذا بقاء
النكاح مع ارتداد احدهما ش اى اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول
بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد دخول ثلاثة اقراء عند
الشافعي رحمه الله يجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها
قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده
ثم تمم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله م فان
الاسلام لا يصلح قاطعا للنعم والردة لا يصلح عفوا وكقوله اذا
حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا
المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله
المطعوم شيء ذو خطر فيشترط التمليكه شرط زائد ش وهو التقابض م

كالنكاح ش فانه يشترط له الشهود م فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر
جعل الله اوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى المؤثرة كقوله
الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر
الى ان نقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم
ش اي الوضوء تطهير حكمي م بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع
بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فهي
غير معقولة ش الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي في فصل
شرائط القياس الى فصل المناقضة م لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف
التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك ش اي في التطهير فيحصل الطهارة
سواء نوى او لم ينو م بل في صيرورته قربة ش اي يحتاج الى النية في صيرورة
الوضوء قربة م والصلاة يستغني عنها ش اي عن صيرورة الوضوء قربة
كما في سائر شرائط الصلاة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة م واما المسح
فملحق بالغسل تيسرا ش جواب عن سؤال مقدر وهو ان الغسل تطهير معقول
فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم
فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس كانت هي الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل
م فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول ش هذا اشكال على قوله
لكن تطهيرها بالماء معقول ش م قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل
الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني
والحيض ش اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن
لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض

وجب غسل جميع البدن لكن يسقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي
غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل
الاعضاء الاربعة غير معقولة فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر
ان تغير اتصاف محل الغسل من الطهارة الى الحدث غير معقول فقوله
في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول
لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية
ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير
الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه لما كان هذا
الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث
كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها
مائع لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق
بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية بان مراد فخر الاسلام بكونه غير
معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا
انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم
العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس
كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام
ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
م وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل

فصل

م في الانتقال ش اي الانتقال من كلام الى اخر م وهو انما يكون قبل
ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات
علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول

او ينتقل الى حكم كذلك ش اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال
منحصر فى هذه الاربعة لانه اما فى العلة فقط فهو على قسمين لاثبات علته وهو
الاول او لاثبات حكمه وهو الثانى حتى لو لم يكن لشئ منهما كان كلاما حشوا
واما فى الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا
كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث م فيثبته بالعلة الاولى فالاول
صحيح ش كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى
انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر
كما فى قصة الخليل عليه الصلاة والسلام وانما اطلق الانتقال على هذا
القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام اخر وان كان هو دليلا
على الكلام الاول م وكذا الثانى عند البعض كقصة الخليل عليه السلام
حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات حكم فلا
سالى باى دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى
يعد انقطاعا كما فى عرف النظار واما قصة الخليل عليه السلام فان الحجة الاولى
ش وهو قوله ربى الذى يحيى ويميت م كانت ملزمة الا ان اللعين عارضه
بامر باطل ش وهو قوله انا احيى واميت م فالخليل لما خاف الاشتباه
والتلبيس على القوم انتقل الى حجة لا يكون فيها اشتباه اصلا والكتابة
كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة ش
اى اعتاق المكاتب بنية الكفارة يجوز م كالبيع بالخيار والاجارة ش
اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه
بنية الكفارة م فان قيل عندى لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق ش

اى نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة م فنقول الرق لم ينتقض
وثبت هذا ش اى عدم نقصان الرق م بعلة اخرى ش كما نقول الكتابة
عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق م وان اثبتناه بالعلة الاولى
فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقض و
كلاهما صحيحان والرابع احق ش لان العلة التى اوردها تكون تامة
فى قطع الشبهات بلا احتياج الى شئ اخر م وان انتقل الى حكم لا حاجة
اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل فصل م فى الحجج الفاسدة
الاستصحاب حجة عند الشافعى فى كل شئ اثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك
فى بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان بقاء الشرائع بالاستصحاب
ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث يحكم بالوضوء وفى العكس
بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعى فانه حجة عنده ولنا ان الدليل
الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر وبقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة
والسلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشرعه وفى حياته فقد جوابه
فى النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان
ظهور مناقض فبقاء البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة
المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت
ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح
عنده فيجعل براءة الذمة وهى الاصل حجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد
اليمين وعندنا يصح لما قلنا ش اى الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات
فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح م ويجب الشفعة
عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشترى ش لان ملك الشفيع الدار

المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب الشفعة
على الشفيع على ملك المشفوع به م لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل
الدار اليوم فانت حر ولا يدرى انه دخل ام لا فالقول قول المدعي عندنا
ش فان العبد يتمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح
حجة لاستحقاق العتق على المولى م ومنها ش اي من الحجج الفاسدة م
التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء ش اي في الممانعة في دفع العلل
الطردية م والاحتجاج بما لم يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع
ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد المغصوب ش انه غير مضمون م
لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر
ان غسل المرافق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل بالشك
فان هذا جهل محض لانه لم يعلم انه من اي القسم

باب المعارضة والترجيح

م اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان
واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما
معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلاة والسلام
زن وارجح المراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون
فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل
بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين ش اي فيما اذا كان احدهما
اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع م
واذا تساويا قوة ش اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون احد الدليلين
اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما

اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر الواحد الذي رواه عدل فقيه مع خبر الواحد
الذي رواه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين
الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث فياتي حكمه هنا
وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث
اما الاول فمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا
والترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني والثالث م
ففي الكتاب والسنة ش اي في معارضة الكتاب والسنة السنة م يحمل ذلك
على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل ش فاعلم
ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض
اذا اتحد زمان ورودهما فلا شك ان الشارع تعالى متقدس عن تنزيل
دليلين متناقضين في زمان واحد بل نزل احدهما سابقا والاخر متاخرا
ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن
في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد
صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر م
فان علم التاريخ ش جواب الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم
م والا يطلب المخلص ش اي بدفع المعارضة م ويجمع بينهما ما
امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا ترك ويصار من الكتاب الى السنة
ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل
على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الاثار ش روي عن ابن عمر رضي الله عنه
انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه طاهر وايضا تعارض الادلة
في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان

طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول
بالشك م وهو ش اي التعارض في الكتاب والسنة م اما بين
آيتين او قرائتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم
او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين
او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل ش اقرانه اي كسب
القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم م وفي الثانية ضد العقد ش اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد
العقد بدليل اقرانه بالعقد م والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع
ونحوه ش قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه
الآية مانع عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون
شاملا للغموس في هذه الآية فمقتضى هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس
والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة
ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن م فاللغو
في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو مانع عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا
بينهما بان المراد بالمؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقرانه بكسب القلب
وفي الثانية في الدنيا اي الكفارة فقال فكفارته والشافعي يحمل المؤاخذة في
في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا ش اي يحمل المؤاخذة في الآية

الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة
في الغموس م والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى ش
اي يحمل الشافعي رحمه الله العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون
اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض
واقعا لكن لما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى
على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة هي المؤاخذة الاخروية
بدليل اقرانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان
اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما هو اليق به ويحمل المؤاخذة في كل
موضع على ما هو اليق به من الدنيوية او الاخروية م واقول لا تعارض ههنا
واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع تعالى
ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن
في الثانية سكت عن الغموس وذكر المعقودة واللغو وقال الاثم الذي في المعقودة
يستر في الكفارة لا ان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة ش هذا وجه وقع
في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية
الاولى فبدليل اقرانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع
ان يقول لا يؤاخذكم الله باليمين الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار
بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم في السهو كما قال
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية
لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة
الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل بالمعقودة يستر بالكفارة
والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المعقودة

وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا
وهو عدم الكفارة في الغموس م واما الثاني ش وهو التخلص من قبل المحل
م فان نحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال و
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد
على الاقل ش وانما لم نحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود
فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتاكد الطهارة م
واما الثالث ش اي التخلص من قبل الزمان م فانه اذا كان صريح
اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول وكذا اذا كان دلالة كنص
احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس لزم تكرار
النسخ ش اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا نثبت هذا التكرار
بالشك ش وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة
فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة
جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل
المذكور غير الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع
المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في
ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار يدل على ان الانسان ان ينتفع بما في الارض

وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا م

مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام م

188

قبل ورود محرم او مبيح لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير
الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ
ذلك المحرم فلزم هنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد
فاندفع الايراد بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق او نقول
عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتغير الذي ذكرتم وقد قال فخر
الاسلام رحمه الله هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا
ولسنا نقول بهذا اي الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان
وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة وذلك باق الى الحرمة
قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس
في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد المحرم وانما كذلك لاختلال
الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد
والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على اتيان ما لم يوجد له محرم واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح
فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن
ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا
بالاباحة ان الله حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم
العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا
ان الله حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع
فبطل لقوله تعالى عليه الصلاة وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق
خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فسر الوقف
تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه امام من الله تعالى عن الانتفاع به

اولیس لهم والاول حظر والثانی اباحه ولا خروج عن النقیضین
فاجاب فی المحصول عن هذا بان المباح هو الذی اعلم الشارع فاعله
او دل علی انه لا حرج علیه فی الفعل والترک وهذا الجواب لیس
بشیء لان الخلاف فی شیء لم یعلم الشارع الحرج فی فعله وترکه وعدمه
ثم معنی کلامه ان الشیء الذی لم یعلم الشارع الحرج فی فعله وترکه وعدم
الحرج لم یعلم الشارع بعدم الحرج فیه وهذا کلام حشو ولا خلاف فی هذا
وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناک حکما ام لا وان کان حکم فلا نعلم
انه حظر او اباحه اما عدم العلم بان هناک حکم ام فقط لانا نعلم ان عند الله
حکما لازما اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحکم حظر او اباحة
نحو فالحق عندنا ان لا نعلم ان الحکم عند الله حظر او اباحه ومع ذلک
لا عقاب علی فعله وترکه فعلم انه لا خلاف بین من یقول انا لا نعلم
ان الحکم عند الله تعالی الحظر او الاباحه وبین من یقول بالاباحه اذ لا معنی
للاباحه الا انه لا یعاقب علی الفعل والترک وهذا حاصل عند من
یقول لا نعلم ان الحکم ایهما م ولقوله علیه الصلاة والسلام ما اجتمع
الحلال والحرام ش الا وقد غلب الحرام الحلال م اما اذا کان احدهما
مثبتا والاخر منفیا فان کان النفی یعرف بالدلیل کان مثل الاثبات
وان کان لا یعرف به بل بناء علی العدم الاصلی فالمثبت اولی لما قلنا
فی المحرم والمبیح وان احتمل الوجهین ینظر فیه ش ای ان احتمل النفی
ان یعرف بدلیل وان یعرف بغیر دلیل بناء علی العدم الاصلی ینظر فی
فی ذلک النفی فان تبین انه بالدلیل یکون کالاثبات وان تبین انه
علی العدم الاصلی فالاثبات اولی م کما روی انه علیه الصلاة والسلام

تزوج میمونه وهو حلال مثبت وما روی انه محرم ناف فانه اتفق علی انه
لم یکن فی الحل الاصلی والاحرام حالة مخصوصة یدرک عیانا فکلاهما سواء
فرجح بالراوی وراوی انه محرم عبد الله بن عباس ولا یعدله زید بن الاصم
ونحوه ش هذا نظیر النفی الذی یعرف بالدلیل اعلم ان نکاح المحرم جاز
عندنا تمسکا بما روی انه علیه الصلاة والسلام تزوج میمونه وهو محرم
وتمسک الخصم بما روی انه علیه الصلاة والسلام تزوج میمونه وهو حلال
واتفقوا علی انه لم یکن فی الحل الاصلی فالخلاف فی انه کان فی الاحرام
او فی الحل الذی بعد الاحرام فمعنی انه تزوجها فی الاحرام انه لم یتغیر
الاحرام بعد ومعنی انه تزوجها فی الحل الذی بعد الاحرام ان الاحرام
تغیر الی الحل فالاول ناف والثانی مثبت لکن الاحرام حالة مخصوصة مدرکة
عیانا فیکون کالاثبات فرجحنا بالراوی وهو ابن عباس رضی الله عنه
م ونحو اعتقت بریره وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها
عبد ناف وهذا النفی ما یعرف بظاهر الحال فالمثبت اولی ش هذا
نظیر النفی الذی لا یکون بالدلیل اعلم ان الامة التی زوجها حر اذا
اعتقت یثبت لها خیار العتق عندنا خلافا للشافعی لنا ما روی
انها اعتقت فزوجها حر وروی انها اعتقت وزوجها عبد فالاول
مثبت والثانی ناف لان معناه ان رقیته لم یتغیر بعد وهذا نفی لا یدرک
عیانا بل بقاء علی ما کان فالمثبت اولی م واذا اخبر بطهارة الماء
ونجاسته فالطهارة وان کان نفیا لکنه مما یحتمل المعرفة بالدلیل فیسأل
فان تبین وجه دلیله کان کالاثبات وان لم یتبین فالنجاسة اولی ش هذا
نظیر النفی الذی یحتمل معرفته بالدلیل ویحتمل بناء علی العدم الاصلی

هل الاصل فی الاشیاء الاباحة ام الحظر

لان طهارة الماء يدرك بظاهر الحال وقد تركه عيانا بان غسل الاناء
بماء السماء او بالماء الجاري وملاءه باحدهما ولم تغب عنه اصلا ولم تلاقه
شئ نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك
بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مبل
الاثبات م وعلى هذا الاصل يفرع الشهادة على النفي
واما في القياس ش عطف على قوله ففي الكتاب والسنة ومعناه
اذا تعارض قياسان م فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياس كالقياس فياخذ بايهما شاء ش من القياسين وكذا ياخذ بايهما
شاء من قول الصحابي م بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض
كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول ش اي
في تعارض النصين م انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ
منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا ش اي في القياس م
ليس ش اي التعارض م بجهل محض لانه ش اي المجتهد وهو لم يذكر
لفظا بل دلالة م في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر
الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول عليه باني فكل واحد دليل
في حق العمل فصل م ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث
الكتاب والسنة متنا وسندا ش اما المتن فكترجيح النص على الظاهر
والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند
فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي ولكونه معروفا
بالرواية م والقياس ش عطف على الكتاب والسنة فما عرف

علته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض
ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع باثر
نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع باثر الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه
وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى
من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات
بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شئ من ذلك
م والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر
ش اي قوة التاثير م كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة
طول الحرة فان الشافعي يقول برق ماءه مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي
تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر يصلح
للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا ش
اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رحمه الله م او زيادة محل
حل العقد على حل المحللات المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة
يجوز فالارقاق دونه لانه في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع
الوصف ونكاح الامة لمن تحته حرة مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح
الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يكون
كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة ترتفع باحلال الامة
المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على امر والنص
هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة ش اي دين الكتابية
دين يصح للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر
المسلم نكاح الامة التي على هذا الدين م فهذا اقوى اثرا لان الرق

منتصف لا محرم ش كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر من هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان م فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فتنتصف باعتبار الاحوال فيحل الامة متقدمة على الحرة لا متاخرة فاما في المقارنة فقد غلب الحرمة كما في الطلاق والقرء ش اى لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن التنصيف في الزوج الواحد فاعتبر التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متاخرة عن الحرة او مقارنة فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس بتغليب الحرمة بل بتغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الكتابية قوله م وكما في مسح الراس في التنصيف اقوى ان ركن الركن في التثليث والاكمال قوة ثابتة على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلاة بل الاكمال ومن

تقول به وكقولنا في صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها وكمنافع الغصب فانه تقول ما لا يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا بالجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي ش اى كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الفانية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان م ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل ش يعني انا اوجبنا الضمان لئلا يلزم الاهدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا م قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلاة والصوم ونحوها ووضع الضمان على المعصوم جائز في الجملة ش اى عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة م كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا ش قال تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم م ويلزم منه ش اى الفضل على المتعدي م نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع ش المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم لله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة

فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز م اما عدم
الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك ش اي اذا قلنا بعدم الضمان فانما
نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى اخره بقوله م ولان
الوصف وان قل فات اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فات الى ضمان في دار
الجزاء وكان تأخير الاول ابطالا ش ولتقرير ان الوصف وهو كون
المماثلة تامة تفوت على تقدير وجوب الضمان فلا بدل والاصل وهو حق
المغصوب في المثل تفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير
والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى م وضمان العقد ثبت
بالتراضي مع عدم المماثلة ش جواب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد
يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفف
وكقولنا كصوم رمضان وكمنافع الغصب اوردها لترجيح القياس على القياس
بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا
مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رحمه الله وهو قوله ركن فيسن
تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا
صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه
وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع
التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقدير في المثل واجب
في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب
راجح على القياس وهو قوله ما يضمن بالعقد لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع
صور قضاء الصلوات والصوم وجميع العدوانات م والثالث كثرة الاصول

وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس الى العدم عند العدم ش اي عدم
الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس فلا يسن تكراره
كمسح الخف م فانه منعكس ش فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره م
بخلاف قوله ركن لان المضمضة مكررة وليست بركن ش اي مسح الراس
ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه اي كل
ما هو ليس بركن لا يسن تكراره واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور
عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم
به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان
ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في
في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه
لازمه لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم
وجد الوصف ويلزم منه كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي عكسا
م وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه ش
اي كل مبيع معين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المعينة م وينعكس
ببدل الصرف والسلم ش فان كل مبيع معين شرط قبضه كما في الصرف والسلم
م فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل ش
اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه
حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه م فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس
المال مال المسلم غير ربوي ش وذلك لان عكس القضية المذكورة وهو
قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا
غير صحيح لانه راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل

فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالمساحة مثلا وهذا الوصف في وجوه
الترجيح لما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان موثران احدهما
بحيث ينعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بما ليس
كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلة بضعف التاثير ولا اعتبار
للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير
العلل وهو الثلاثة الاول اقوى من العدم عند العدم م مسئلة
اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح
بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي كما تعارض جهة الفساد
والصحة في صوم رمضان لم ينو ش اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح
عند الشافعي ويصح عندنا م هو يرجح الفساد لكونه عبادة ونحن نرجح الصحة
لكون النية اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارض ش
وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية
والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لما لا يتجزى فاما ان يفسد الكل
واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي يرجح الفساد
على الصحيح لوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف
عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات
ليس بعبادة ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر
النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم
بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف
يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف
يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه م وذكر له امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية

فصل م ومن الترجيح الفاسد الترجيح بعلة الاشباه كقوله
ش اي قول الشافعي في ان الاخ المشرك لا يعتق عنده م الاخ تشبه الولد
بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة
ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد موثر في الحكم
المطلوب اقوى منها ش اي من المشابهة م في الف وصف غير موثر
ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار
بهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء
فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة
الدليل عند البعض لغلبة الظن بها ش اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب
كثرة الدليل م ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر ش اي اذا
تعارض الادلة الكثيرة والقليلة فلا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين
فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك
الاقل اسهل من ترك الكل والاكثر م لا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
لما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره موثر فوجود الغير وعدمه سواء والنص
القياس على الشهادة ش فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس
عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله م والاجماع
على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب ش فانه لا يرجح
بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق الكل بسبب انفراده
ش ولو كان الترجيح بكثرة الدليل بابا كان الترجيح بكثرة دليل الارث
بابا واللازم منتف ش م خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير ش
اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك

اى يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر م بخلاف الاخ لاب والام فانه يرجح
على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة ش اى جهة الاخوة لام م تابعة
للاولى ش اى للاخوة لاب م والحيز متحد ش اى حيز القرابة متحد
لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة م فيحصل بهما هيئة اجتماعية
بخلاف الدليلين ش فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاخ الضعيف
م فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل ح هيئة اجتماعية
ش هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد
التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية يمنع التوافق
على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة
فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة
فى صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم يرجح بكثرة الادلة
ولنا فى ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وغير معتبرة فى كل موضع لا يحصل
بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا
بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح
على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا الكثير لا يغلب العليل
فيها بل واحد قوى يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول
لانها دليل قوة تاثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثانى
لان كل دليل هو مؤثر بنفسه فلا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط
بكل واحد لا بالمجموع بخلاف الكثرة التى فى الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر
من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل

فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله م ولا القياس بقياس آخر ش عطف على الضمير
المرفوع فى قوله فلا يرجح ومعناه اذا كان العلة فى احدهما مغايرا للعلة فى الآخر
لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعى الطعم وعند مالك الطعم والادخار
فكل واحد من التعليلين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان
العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه ح لا يكون قياسان بل يكون
قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح م ولا الحديث بحديث
آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة
والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعى
لا يرجح صاحب الكثير ايضا ش بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر م ويمكن
تقسيم تعدد الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم
العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها ش المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية
وهى التى يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها
بخلاف العلة المادية وهى التى يحصل منها فالمعلول يتولد منها وينقسم
عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل
هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها باب الاجتهاد شرطه
ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة
متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ
فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء
على ان عندنا فى كل حادثة حكما متعينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم
ما ادى اليه اجتهاد مجتهد فاذا اجتهدوا فى حادثة فالحكم عند الله تعالى
فى حق كل واحد مجتهده لنا ان المجتهدين كلفوا اصابة الحق ولولا تعدد

الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة
جهة التحري حتى ان المخطي يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة
الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم
تتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم
واحد منها احق لانها لو استوت لاصيب بمجرد الاختيار وسقط الاجتهاد
وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء
فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون ح متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها
سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة وفي حديث اخر هل للمصيب اجرين وللمخطي واحدا وقال ابن مسعود
ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان التناسب بالقياس ثابت
بمعنى النص وان ورد نصان صحيحان في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا
وردا معنى **ش** اي كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى نظيره حلي النساء
فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي رحمه الله بعدم
وجوب الزكاة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف بالحاجة فمعنى
القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن
واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تناقض
في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما
النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي
من حيث المعنى لا يدلان على حقيقة مدلولي كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد
على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا
اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى **م** ولان الجمع بين الحظر والاباحة

ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد
ش جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا **م** لانه الى الخطاء فهو
مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلاة
من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطي لكن عند
فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى
فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطي فعند
البعض مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما
روينا من اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام في اسارى
بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم لو نزل بنا عذاب ما نجا **م ش**
الا عمر هذا هو المقول لقوله عليه الصلاة والسلام فدل هذا الحديث على ان
المخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين
لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة **ش**
م وعند البعض مصيب ابتداء ومخطي انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله
كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد **ش** فاذا كان الحق عند الله
واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل
بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما
كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
حتى يكون مدلوله قطعا البتة **ش م** لقوله تعالى ففهمناها سليمان سمى
عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عليه الصلاة والسلام خص باصابة المطلوب
وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا **ش** اي على انه مصيب من وجه دون وجه
م واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل

كان اما القتل او المن ورخص للنبي عليه الصلاة والسلام بالفداء ايضا فلولا
الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة
م فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب كان واقعا
فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد ولكن سبق الكتاب القسم
م والمخطي في الاجتهاد ولا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا والله اعلم
بالصواب **القسم الثاني م الكتاب والحكم** م ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى
لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه
وهو المكلف وتورد الابحاث في ثلاثة ابواب **باب في الحكم** اعلم اني
اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعليه هو المذكور في كتبنا من الاقسام
المتفرقة م وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر او يكون
كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحوه ش اعلم ان المراد بالتعلق
تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا
لشيء او علة او شرطا فان هذا التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام
اما القسم الاول م فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك
ش فان الملك هو اثر لفعل المكلف م وما يتعلق به ش كملك المتعة
وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة م والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية ش فان صحة العبادة كونها بحيث
يجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي
وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه
غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب
ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي

وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه م اما الاول ش
اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية م فالمقصود الدنيوي في العبادات
تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا
الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى
بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجة
يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وترتب الاثر
عليه كالملك وبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن
رفعه واما الثاني ش اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية م فاما ان يكون
حكما اصليا ش اي غير مبني على اعذار العباد م او لا يكون اما الاول
ش وهو الحكم الاصلي م فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه
ش اي مع منع الترك م فان كان هذا ش اي كون الفعل اولى
من الترك مع منع الترك م بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب
وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل
ومندوب وان كان على العكس ش اي كان الترك اولى من الفعل م
مع منع الفعل فحرام وبلا منعه مكروه ش اي مكروه كراهة تنزيه ثم منع الفعل
ان كان بظني فمكروه كراهة تحريم وبقطعي فحرام هذا عند محمد رحمه الله واما
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ان المكروه ان كان الى الحرام اقرب
فكراهة تحريم وان كان الى الحلال اقرب فكراهة تنزيه م وان استويا
فمباح فالفرض لازم علما وعملا يعني يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما
فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد اما ما ولو فلا ويعاقب

تاركها ش اي تارك الفرض والواجب م الا ان بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
لم تفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد ش
في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك م يوجب
التفاوت بين مدلوليهما ش فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب
ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن م
وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا ش اي الاعم من الفرض
والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
اعم من ان يكون هذا المعنى بالدليل القطعي او الظني م فيصح ان
يقال صلاة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة
وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها
لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه الصلاة والسلام في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه الصلاة والسلام وعند الشافعي
رحمه الله وعندنا تقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين
والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو لا يلزم
بالشروع عند الشافعي لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا
وعندنا يلزم ش اي الفعل بالشروع م لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها ش اي الى صيانة
ما اداه م الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة
مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار
فعلا اولى ش اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا
نصب على التميز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينتصب تسمية وفعلا على الحال

تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا م والحرام يعاقب على فعله وهو اما
حرام لعينه اي منشاء الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوه
او حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له
وفي الاول ش اي في الحرام لعينه م فحرج خرج المحل عن قبول الفعل فعدم
الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك ش اي في الحرام لعينه م اصلا
والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل
لا انه اطلق المحل وقصد به الحال كما في الحرام لغيره ش ففي الحرام لغيره
اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله
حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشاء الحرمة لا انها ذكر المحل و
قصد به الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام
اذا اريد منشاء الحرمة م والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل
اقرب ومكروه وهو كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله
لا بل هذا ش الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم م حرام لكن
بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني ش المراد بالثاني ان لا
حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد م فيسمى رخصة وما وقع
من القسم الاول ش اي الذي هو حكم اصلي م في مقابلتها ش
اي في مقابلة الرخصة م يسمى عزيمة وهي اما فرض ش الضمير يرجع
الى العزيمة م او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع
نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم في المجازية من الاخر ش اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق
بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما الرخصة مجازا لكن احدهما

اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر م اما الاول ش
اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة م فما استبيح مع قيام
المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها ش اي بالقطع والقتل م فان حرمة
الكفر قائمة ابدا ش لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان
قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا ابدا م لكن حقه ش اي حق العبد م
يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن
بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه
فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات
ش اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره
على ترك الصلاة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة لكن ان اخذ
بالعزيمة وبذل نفسه فاولى م والثاني ش اي الذي هو رخصة حقيقة
لكن الاول احق منه بكونه رخصة م ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة
كافطار المسافر ش فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة
الافطار غير قائمة م رخص بناء على سبب تراخي حكمه ش فالسبب
شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر م والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع
يسر بموافقة المسلمين ش هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره
ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ
بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ
بها اولى م الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف
الفصل الاول ش اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله

والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني
وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون
في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم
والحرمة قائمتان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر
حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة م والثالث ش اي الذي هو
رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر م ما وضع عنا
من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا
والرابع ش اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث
م ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن
حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث
كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا
حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا
اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا ش اي في حال الضرورة
م مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء
من الحرمة ش فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما
هنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة م ولان الحرمة لصيانة
عقله ولا صيانة عند فوات النفس وكذا صلاة المسافر رخصة اسقاط
لقوله عليه الصلاة والسلام ان هذه صدقة الحديث ش روي عن عمر رضي الله
انه قال انقصر الصلاة ونحن امنون فقال عليه الصلاة والسلام ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله عنه لان القصر

متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط
لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله عنه دليل عليه
لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رضي الله عنه وكان عالما بهذا لانه من اهل
اللسان وارباب الفصاحة والبيان م والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط
لا يحتمل الرد وان كان ش اي التصدق م ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص
فهنا اولى ش اي في صورة كون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى
اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد م ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن
رفقا كما في الكفارة ش هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر رخصة اسقاط
م والرفق هنا متعين في القصر ش فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة
اسقاط م اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة
فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير
يفيد فان قيل اكمال الصلاة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا
الثواب الذي يكون باداء الفرض مساو فيهما واما القسم الثاني من الحكم ش
وهو الذي يكون حكما يتعلق شيء بشيء آخر م فالشيء المتعلق ان كان
داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس
فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده
فشرط والا فلا اقل ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن فما يقوم به
الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق
ركن اصلي فانه ان كان ش اي الاقرار م ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب
كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشرع في وجوده

المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان
فان الراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه
ولكن ينقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها
ش هذا تفسير العلة اسما م وهي مؤثرة ش هذا تفسير العلة معنى م ولا يتراخى
الحكم عنها ش هذا تفسير العلة حكما م كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل
والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض
مشايخنا بينهما ش اي بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية
ويتاخر عن الشرعية م واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي واما اسما
ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار ش فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة
اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة
حكما م على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط ش في آخر فصل مفهوم
المخالفة م وكالاجارة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين
الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة ش تفريع على انه علة معنى
حتى لو لم يكن كذلك لما صح التاجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا م وليست
علة حكما لان المنفعة معدومة ش فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد
فلا يكون علة حكما م لكنها ش اي الاجارة م تشبه الاسباب لما فيها
من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان
يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع ثم
يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري
فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب

الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تراخى عنها الحكم
لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان
منها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم تتخلل الزمان منها
وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب م وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت
طالق غدا ش فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب م وكذا النصاب
حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة ش لانه في اول الحول
علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مساواة الفقراء
وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود
النماء ولو لم يكن متراخيا الا كان النصاب علة غير مشابهة بالاسباب ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة
حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصلح ان يكون
النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله
بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء
وصف قائم بالمال له شبهة العلة لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا
بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة
العلة كان للنصاب شبهة السببية م وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى
حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع ضمن
وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه
يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم
واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة
منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما

لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب
ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها
تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك
علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما
ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم
غير متراخ عنه وانما تشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل
الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكن لم اجعل كذلك
لانها لم تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم توجد
الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب لا توجد العلة اصلا وان وجد احدها
منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة
اقسام وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فيحصل سبعة وقد علم
من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها
السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد
مشابهة السبب بدونها اي بدون العلة اسما ومعنى لا حكما كشراء القريب
والظاهر ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب م
واما ما له شبهة العلة كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت
باحد الوصفين ش وهو اما القدر او الجنس م واما معنى وحكما كالجزء
الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به
ش اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به م
حتى يصح نية الكفارة عند الشراء ش فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق
فتعتبر النية عند الشراء م ويضمن اذا كان شريكا عندهما ش اي محمد وابي يوسف

ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله والخلاف فيما اذا اشتراه معا اما اذا
اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رحمه الله
ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترى القريب ولا يعتبر
جهله وفي الثاني لم يرض م واذا تاخر القرابة تثبت بها ش اي يثبت
بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن م كما اذا
ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه كان قريبه بخلاف الشهادة ش اي اذا
شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع
فلما رجع يضمن النصف م فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل
بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام
المدعو اليه كالسفر والمرض ش فانهما اقيما مقام المشقة م والنوم
ش اقيم مقام استرخاء المفاصل م والمس والنكاح مقام الوطي
ش اي المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب
وحرمة المصاهرة اما في العلة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور
م او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله
ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث
الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك ش اي السبب
المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور
الثلاثة المذكورة في المتن م اما دفع الضرورة كما في احببتني وكما
في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات
واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين ش والفرق بين دفع
الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك

الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر
عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين
فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم حرج لخفائهما م وبالتقسيم
العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير
من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما ش
والقسم الذي ذكرناه وهو ما لا يشبه العلة كجزء العلة يكون هذا القسم
بعينه م والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط
ش كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما
ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار
مثلا علة حكما م فاما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة
فان كانت مضافة اليه ش اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطي
الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب
م فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة
وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا ش اي لا يجب
القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع
الشاهد م لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي
واختيار الولي وان لم يكن مضافة اليه ش اي العلة مضافة الى السبب م
نحو ان يكون ش اي العلة م فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه
فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب ش
اي لا يضمن الدال على مال بسرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن
في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو

في فعل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فتقطع بهذه العلة نسبة الحكم
الى السبب م ولا اجنبي ش اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي م قال لآخر
تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد
بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع
والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن
بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا اتصلت بافضائها الى القتل
ش اي اتصلت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن
بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن
بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا اتصلت بكونها مفضية
الى القتل اذ قبل الافضاء لم تكن سببا للاهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل
على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله م فان الصيد محفوظ بالبعد
عن الناس بخلاف مال المسلم ش اي اذا دل رجل السارق على مال مسلم
لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون
ازالة الامن م وصيد الحرم ش اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس بل لكونه في الحرم م ومن دفع
الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن ش لانه تخلل بين السبب
وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي
قتل نفسه م وان سقط عن يده فجرحه ضمن ش لانه لم يتخلل هناك فعل
فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع م ومنه ش اي من السبب
م ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة ش
فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق

ان دخلت الدار فعبده حر وان دخلت فلله علي كذا م للجزاء ش متعلق
بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور م لانها
ربما لا يوصل اليه لان الشرط على خطر الوجود ش اي لان هذه الامور المعلقة
ربما لا يوصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا م وكاليمين
بالله للكفارة ش اي سبب للكفارة مجازا م لانها ش اي اليمين للبر
م فلا يوصل الى الكفارة ش اذ الكفارة تجب عند الحنث
فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا
م ثم اذا وجد الشرط ش اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر
بالشرط م يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة
فان الحنث عليها وعند الشافعي هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق
بالملك ش اي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة م وجوز التكفير
بالمال قبل الحنث ش لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب
كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب م ثم عندنا لهذا المجاز
شبهة الحقيقة ش هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا ش م وهذا
تبيين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن
الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود لم يصح التعليق شرطنا وجودهما
في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك
لا يبطله زوال الحل ش صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت
الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو

يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان
زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك
واما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك
نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فصح
التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال
التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق
صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله
زوال الحل ايض والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث من قوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره م قلنا اليمين شرعت
للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون الجزاء شبهة الثبوت في الحال
فلا بد من المحل ش فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض
ان لا يدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء
وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد
بكون البر مضمونا هذا م فيبطله زوال الحل لا زوال الملك ش اي يبطل
التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلاث لا زوال الملك وهو ان يقع
ما دون الثلاث لانه يمكن الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات
التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمراة
اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات م فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه
مضمون لوجود الملك عند الشرط ش فان الشرط فيه معنى العلة وليس للجزاء

شبهة الثبوت قبلها م فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا
ش المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال ليكون البر مضمونا م واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب
عليه الحكم على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث
العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا وانما يصح
ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلاة الوقت على ما مر وللزكوة ملك
المال ش اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكاة اشكال هو ان تكرر
الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب
يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال
قال م الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول
مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال
تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر راس
يمونه ويلي عليه واما الفطر شرط لقوله عليه الصلاة والسلام ادوا م
عمن تمونون اما الاسراع الحكم عن السبب او لانه يجب عليه فيؤدي عنه
كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الراس والاضافة الى الفطر لعلها
الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايض بخلاف تضاعف
الوجوب ش هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الاضافة دالة على السببية والصدقة
يضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف
الى الراس فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف
هذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا
فهذا لا يجري في التضاعف م وايض وصف المؤنة ش اي في قوله تعالى

الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر
فثبت الاول وايض بتضاعف الواجب
بتضاعف م

اذ واعمى يتولون م توجع سببه الراس وللحج البيت واما الوقت فشرط ولا عمر
فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو موند الارض
وباعتبار الاخارج وهو نبع الارض ش حال عن الخارج م عبادة ش
اى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة وانها جزء من النصاب
م وكذا الخراج ش اى سببه الارض النامية م الا ان النماء فيه معتبر
تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مونة باعتبار الاصل ش وهو الارض م
عقوبة باعتبار الوصف ش وهو التمكن من الزراعة م لان الزراعة عمارة الدنيا
واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا ش اى لاجل
وصف ثبوت العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع
العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله م وللطهارة ارادة الصلاة
والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارة
ما نسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر
ش اى للعالم م وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
والنكاح ونحوهما واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل
تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوصف للصلاة يختص باسم السبب وان
كان بصنعه فان كان الغرض من ذلك صفة الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق
عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض ش كالشراء لملك المتعة فان
العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس
الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة م فهو سبب وان ادرك العقل
تاثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو
حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة او جعلي وهو بكلمة الشرط او

او دلالتها نحو المراة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع
العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح
ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا
وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير والاختيار ش كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امراته
واخران بان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع
الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة م
فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد
شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هي ثمانية يضمنان
قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده
والعلة لا يصلح لضمان العتق ش العلة قضاء القاضي وانما لا يصلح للضمان
لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين م بخلاف رجوع الفريقين
ش اى شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت
العتق بطريق التعدي م وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ
في الباطن فعتق بحل القيد وكذا حافر البئر ش عطف على المثالين
المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك
شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة
السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا
للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله
م فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة
الحكم اليها فيضاف الى الشرط ش لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما

حفر في غير ملكه م بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح
والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو
شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير
فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف
صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتاخر ص عنها م
وكذا اذا فال الحائل بعد الحل اوبق وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل
خلافا لمحمد رحمه الله لان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح
يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان السفار طبعي للطير كالسيلان
للماء لهما انه سبب في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن
الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول ش اي
للحافر م لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو
متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة
واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط
اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق
خلافا لزفر رحمه الله ش صورته ان يقول لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تقع
الطلاق عندنا م لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة
الشرط فيشترط عند الكل لا الاول واما العلامة فقد ذكر في نظيرها الاحصان
للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر
عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا يتوقف على احصان
يحدث متاخرا اقول ما ذكروا ش وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة

ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد م هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط
الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما ش كالوضوء
للصلاة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فالشرط التعليقي متاخر
عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة
كالعقل والوضوء وغيرهما لكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط
وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما
حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر
وقطع حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة والعقل
للتصرفات فاما هو متاخر فهو اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط
الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى
العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي
يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا
اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه
لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي بطريق كون الاحصان
علامة لا شرطا في معنى العلة قلت م ثم ان كان الاحصان علامة
لا شرطا ش اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة م
يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا
بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه ش
اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال مع ان الزنا
لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهد
على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة

على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه
بشهادة الكافر م قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود
عليه ش اى فى عدم القبول فان العقوبات لا يثبت بشهادة الرجال
مع النساء لانها لا يثبت العقوبة ومنها لا تثبتها لان الاحصان ليس الا
علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه ش وهو تكذيبه ورفع انكاره م
وهى يصلح لذلك ش اى شهادة الرجال مع النساء يصلح للضرر
على المشهود عليه وهو المسلم م وشهادة الكفار بالعكس فانها لا يصلح
على المسلم وهى يتضمن ضررا بالمسلم ش اى شهادة الكفار فى هذه الصورة
يتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اشتراه حيث لا يثبت عليه الرجم م فلا يصلح
لذلك ش اى لا يصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه
ورفع انكاره م وعلى هذا ش اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم
العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة م قالوا ان شهادة القابلة
على الولادة تقبل من غير فراش اى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها
ولا حبل ظاهر ش عطف على قوله من غير فراش م ولا اقرار به ش
عطف على قوله ولا حبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل م لانه لم يوجد
هنا ش فى شهادة القابلة م الا تعيين الولد وهى مقبولة فيه ش
اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد م فالنسب انما يثبت بالفراش
السابق ش فيكون تعيين القابلة علامة للعلوق السابق م وعند
ابى حنيفة رحمه الله لا يقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا
الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلاثة
وهو اما الفراش او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة

طلاق يقبل بشهادة امراة عليها فى حقه ش اى فى حق الطلاق م
عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها لا عند ابى حنيفة
لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته ش
اى لاثبات الشرط م ما يشترط لاثبات حكمه ش وهو الطلاق م
كما فى العلة ش فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها م
على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى ش اى شهادة المراة الواحدة
حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى
عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال
فلا يقبل فيه شهادة الواحدة م كما فى شهادة المراة على ثيابة امة
بيعت على انها بكر فى حق الرد ش فان شهادة المراة لا يقبل فى حق الرد
وان كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة فكذا هنا م ومن يخلف السابع
وقال الشافعى الاصل فى المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة
البينة يعرف ذلك ش اى كونها كبيرة اى يتبين بالعجز عن اقامة
البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة م الا انه يصير كبيرة عند العجز
علامة لكن انه يثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه ش
اى على العجز عن اقامة البينة بمجرد القذف سقط الشهادة عند الشافعى
وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادة بمجرد القذف بل انما يسقط
اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد م بخلاف الجلد لانه
فعل حسى ش اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة
فانه فعل حسى لا مرد له فان اتم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم
قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم

قبول الشهادة كان تائبا حين القذف وان لم يتحقق العجز بظهور انه كان
مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف م قلنا القذف
في نفسه ليس كبيرة لان الشهادة عليه مقبولة حسبة ش اي حسبة لله تعالى
م وهو ش اي القذف م لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى
زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا ش
اي لرد القاضي شهادة الرامي م والعفو اصل لكن لا تصلح لاثبات
رد الشهادة لما عرف ش ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع
فقط م ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد تبطل
رد شهادته ويجلد الزاني وان تقادم العهد ش اي ان اتى بالبينة على الزنا
بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد م بطل الرد ش اي رد شهادة
الرامي م ولا يثبت الجلد ش اي حد الزنا على المقذوف لان بتقادم
العهد صار شهود في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود
حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما
ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنى فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد
وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك
وكالصلاة ش اي المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود
حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد
ان يكون متعلقا لحكم شرعي وبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا
لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي
وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم
شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي

ولكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل
تارة واجب واخرى حرام والثالث وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي
وسبب لحكم كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي
وهو متعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلاة م والوجود
الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشارع فان وجدت فان
حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا
ش اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا م
وان لم توجد ش اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح
باصله دون وصفه واما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت
الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة م ثم المحكوم به
اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب
او اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزائد
فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تاركه مع القدرة عليه
لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند
البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو
اصل في حقها ش اي الاقرار في حق الاحكام الدنيوية م اتفاقا
حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته والزائد الايمان الاعمال
وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها
عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه ش اي لان الخراج
م اي ما تردد بين الامرين ش اي بين العقوبة والمؤنة م لا يبطل

بالشك على ان الوصف الاول ش وهو المؤنة م غالب على ما نبوح ش

انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف م ومؤنة

فيها عبادة كالعشر فلا يبتداء على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم

وعند ابي يوسف يضاعف لان فيه ش اي في العشر م معنى العبادة والكفر

ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فتضاعف

ش اي العشر م اذ هي ش اي المضاعفة م اسهل من الابطال اصلا

ش اعلم ان محمدا رحمه الله قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج

على المسلم فقال ابو يوسف ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية

فيجب تغير العشر الى الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة

من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فتضاعف كلمة التعقيب وهي

الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغير العشر والمضاعفة اسهل

من الابطال فتضاعف اذ هي حقه تشرع في الجملة م وعند ابي حنيفة رح

ينقلب خراجا لان التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان

الاصل ش وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضي الله

بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا تؤخذ منهم

الجزية وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية فلا يكون في حكمهم م وحق

قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات

كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي

لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ المخطي مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل

بسبب ش اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه

م والشاهد اذا رجع لانه ش اي حرمان الميراث م جزاء

بجب

المباشرة وحقوق بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المسبب

كحافر البئر لانها ش اي الكفارات م جزاء الفعل والصبي ش اي لا

الكفارات على الصبي م لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي

فيهما ش اي في المسبب والصبي م لانها عنده ضمان المتلف وهذا

لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر ش اي لا تجب الكفارات على الكافر

م لوصف العبادة وهي ش اي العبادة م فيها غالبة ش اي

في الكفارات م الا كفارة الظهارة ش فان وصف العقوبة فيها

غالبة م لانه ش اي الظهارة م منكر من القول وزور وكذا كفارة

الفطر ش اي وصف العقوبة غالبة فيها م بقوله عليه الصلوة والسلام

فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطي ولان

الافطار عمدا فيه ليس شبهة الاباحة ش ثم ورد على هذا ان الافطار

عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة

فلدفع هذا الاشكال قال م لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه

ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطالا حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق

فاوجبنا الزاجر بالوصفين ش اي العبادة والعقوبة م وهي ش

اي الكفارات م عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع

ما هذا شانه ش اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء م كاقامة

الحدود ولم نجد على العكس ش اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة

اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس م

حتى تسقط بالشبهة كالحدود ش تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة م

وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد ش اي المنفرد برؤية هلال رمضان

اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا
لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي م وسقط اذا افطر
ثم حاضت او مرضت وكذا ان اصبح صائما ثم سافر فافطر والحقوق العباد
فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف واجتمعا
فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فحق خالص حق
الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله
التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا ش اي
صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا م ثم صار اداء
ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد ادائه ش اي لما كان
ادائه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير
العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعا م ثم بتبعية
اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما ش اي اذا عدم الابوان
م وكذا الطهارة والتيمم لكنه ش اي التيمم م خلف مطلق عندنا
بالنص ش اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء
مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد م وعنده
خلف ضروري ش اي عند الشافعي التيمم خلف عن الماء عند العجز
بقدر ما يندفع به الضرورة م حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد
وقال ش عطف على قوله لم يجز م في اناءين نجس وطاهر يتحرى
ولا يتيمم ش فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان
التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا م وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز
بالتعارض ش اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه

خلف مطلق لا ضروري م ثم عندنا التراب خلف عن الماء ش فبعد
حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما
بكماله م فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل وعند محمد
وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز ش لان المتوضي صاحب اصل
والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي صلاته على صاحب
الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي م وشرط
الخلفية امكان ش الاصل لتصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما في
مسئلة مس السماء بخلاف الغموس باب المحكوم عليه ولا بد من اهلية
للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من
حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب اي نور يحصل
باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه الصلاة والسلام انه من اول المخلوقات
فكان العين مدركا بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل
فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ
به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه
في الحواس الباطنة وتح بدايته تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك
به الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف
مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يتوصل الى النظريات
ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذه نهايته ويسمى
العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف ش اعلم ان ما ذكرنا
من تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن
وهنا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم

انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وقد ادعوا ان اول شئ خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال
عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف
هذا الجوهر الذى اخبر النبى عليه الصلاة والسلام انه من اول المخلوقات فيكون
المراد بالنور المنور كما فسر فى قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا
قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر فى الانسان فيمكن
ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة
فاذا اشرق على الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس
اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل والمراد من العقل هذا
النور المعنوى الذى حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة
للنفس بها تكتسب العلوم وهى قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع
مراتب كما ذكرنا فى المتن فسمى الاول العقل الهيولانى والثانى العقل
بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق
على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات
وقوله يبتدئ بر يلزم من هذا الكلام ان يكون لادراك الحواس بداية ونهاية وكذا
للادراك العقلى بداية ونهاية فدرك الحواس هو بداية الادراك العقلى فاعلم
ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس الظاهرة
ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس
الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهو الذى يرتسم فيه صور المحسوسات
ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم فى مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعانى
الجزئية ثم بعده الحافظ وهى خزانة المفكرة فى وسط الدماغ تأخذ المدركات

من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا وتسمى متخيلة ايضا هذا
نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا ينتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما
فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا
والعلم عند الله تعالى م ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل
كمعرفة الصانع وتسمى علوما نظرية واما يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسبت
العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود
تلك القوة وعدمها ش اى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك
القوة وعدمها وهى قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر واما يستدل لان
النفس لانها الآمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها
والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها
بالخير والشر وهى لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير
وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم
معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر
دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
م ثم لما كان العقل متفاوتا فى افراد الناس ش وذلك التفاوت
اما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها
ولطافتها فى مبدء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها
فى اصل الفطرة م متدرجا من النقصان الى الكمال ش بواسطة كثرة
العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير شديد التناسب بذلك الجوهر
ويزداد استضائتها بانواره واستفادتها من آثاره فالقابلية المذكورة
سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية

م والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف معتبر قدره
الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بكمال القوى الجسمانية التي
هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر
الخلاف في ايجاب الحسن والقبح عند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل
بناء على مسئلة الحسن والقبح المذكوره في باب الامر فالصبي العاقل
وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدوا كفرا ولا ايمانا
يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق
الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما
اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع اذ هو مبني عليه ش اي الشرع
مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم
بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا
للدور م لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات ش فان مبادي الادراكات
العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق
الغلط في مقتضيات الافكار كما يرى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الناس
نفسه في زمانين فصار دليلها على التوسط بين مذهب الاشعري والمعتزلة
امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح
وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها
م فهو وحده غير كاف ش اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج
الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شيء
آخر اليه من ارشاد او تنبيه لتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان
يحصل له التجربة فيقدر على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط

في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله م فالصبي العاقل
لا يكلف بالايمان ش لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما
لحصول التجارب وكمال العقل م ولكن يصح منه ش اعتبارا
لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا
الانضمام المذكور للوجوب م والمراهقة ان عقلت عن الاعتقاد
لا تبين من زوجها دان كونه تبين ش فانها ان لم تدرك المدة المذكوره
لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان جهت
علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا
حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه م وكذا
الشاهق ش اي لا يكلف م قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة
وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قتل بعد مدة التجربة فانه
لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام فصل م ثم الاهلية ضربان
اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد
وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له ولما عليه قال الله تعالى
واذ اخذ ربك ش من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى
وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم
دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه
وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكون به اهلا للوجوب عليهم
فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي م قال وكل انسان الزمناه
طائره ش في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فاستعير

سانحا بينتمون به وان قربا رحا يتشأمون به فاستعير الطائر لما هو
في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد
فانها وسيلة الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر والزمنا
عمله لزوم القلادة او الغل العنق اى لا ينفك ابدا م فدلت الاية على
العمل للانسان ش فجعل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعارة
العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكلف لزوم القلادة او
او الغل العنق م وقال وحملها الانسان ش فهذه الاية دلت
على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه فثبت بهذه
الايات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه وقد فسر
الذمة بوصف هو يصير به اهلا لما له وما عليه ولا دليل في هذه الايات
على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب
عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدليل الدال على الوصف
الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا م فقبل
الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير
ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء
فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما
وعوضا يجب ش اى على الصبى وهذا فهم من قوله اذا ولد م لان المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكل ما كان صلة يشبه المؤن او الاعواض
كنفقة القريب ش نظير الصلة التى يشبه المؤن م والزوجة ش نظير
الصلة التى يشبه الاعواض م لا صلة يشبه الاجزية ش اى لا يجب

م فلا يتحمل العقل ش اى لا يتحمل الصبى الدية م وان كان عاقلا
ش في هذا الكلام ايهام م لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه
عما فعل ولا العقوبة ش اى لا يجب على الصبى العقوبة كالقصاص ولا
الاجزية كحرمان الميراث بالقتل على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان
الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير م
واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظ ش لان الصبا
سبب العجز م واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل
النيابة ش فصارت كالبدنية م ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة ويجب
عندهما اجتزاء ش اى اكتفاء م بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة
محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور ش وهو ان ما يمكن
اداؤه يجب وما لا فلا م قلنا لو وجب اداء الصلاة على الحائض
والحيض ينافيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فسقط
اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء يحتمل
ش اى يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا م لان الحدث لا ينافي الصوم
وعدم جوازه منها ش اى عدم جواز الصوم من الحائض م خلاف
القياس فينتقل الى الخلف ش اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء
م والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الاغماء الممتد
في الصلاة دون الصوم لانه ش اى الاغماء م نادر مستوعبا شهر رمضان
واما الثانية ش اى اهلية الاداء م فقاصرة وكاملة وكل يثبت
بقدره كذلك ش اى اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة واهلية

الاداء

الكاملة تثبت بقدرة كاملة م والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ الغير غير المعتوه فما تثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام مروا صبيانكم بالصلاة ش اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا م واما الضرب للتاديب ش جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب م ولانه ش عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام م اهل للثواب ولان الصبي اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجره ش اي بحجر الشرع م وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر ش جواب سؤال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الاخر لا الى اسلامه م وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الابدية انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا ش حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض م واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام الاخرة ش لانها تتبع الاعتقاد والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية م وكذا احكام الدنيا لانه يثبت ضمنا ش لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام المقصودة في الاسلام

والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت بالكفر في ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي م على انها يلزمه ايضا تبعا ش اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كانت لا يلزمه تصرفا لانها الضارة قصدا م واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان آجر المحجور ش اي الصبي المحجور او العبد المحجور م نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا ش وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان بحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب م لكن في العبد شرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن ش اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر م بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ ش الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة م ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية والتوسل الى ادراك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا ش عطف على قوله فما كان نفعا م كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا بمباشرته ش اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي م الا القرض كالقاضي ش وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه م فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها ش جملة حالية اي كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض وبا من هلاكها م وما يتردد

بينهما ش اى بين النفع والضر كالبيع والشرى ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى
فى ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر م بيصح بشرط
راى الولى لانه ش اى الصبى م اهل الحكم اذا باشره وليس كذا اذا باشر
بنفسه براى الولى فيحصل بهذا ش اى بمباشرة الصبى براى الولى م
ما يحصل بذلك ش اى بمباشرة الولى م مع فضل تصحيح عبارته ولو
ولو سيع طريق حصول المقصود ثم هذا ش اى تصرف الصبى براى الولى
فيما تردد بين النفع والضر م عند ابى حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر
فى تصرفه يزول براى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب
ولا يملكه الولى فاما من الولى ش اى بيع الصبى من الولى مع غبن فاحش
م ففى رواية يصح لما قلنا ش انه يصير كالبالغ م وفى رواية لا
لانه ش اى الصبى م فى الملك اصيل وفى الراى اصيل من وجه دون
وجه لان اصل الراى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال
العقل فثبت شبهة النيابة ش اى شبهة انه نائب الولى واذا كان كذلك
صار كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن م فاعتبرت ش اى شبهة النيابة
م فى موضع التهمة ش وهو ان يبيع الصبى من الولى م وسقطت
فى غير موضعها ش اى فى غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب م
وعندهما ش متعلق لقوله ثم هذا عند ابى حنيفة رحمه الله م مطرقوله ش
اى بتصرف الصبى م يصير براى ش اى براى الولى م كمباشرته ش
اى الولى م فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا ش اى لا من الولى ولا من الاجانب
م واما وصيته ش اى وصية الصبى م فباطلة لان الارث شرع نفعا
للمورث ش قال عليه الصلاة والسلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان

تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون اليهم الكف سائلين وانما ذكر الوصية
لانها ترد اشكالا وان الوصية نفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انه لا يزول
الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغى ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع
نفعا للمورث وفى الوصية ابطال الارث م حتى شرع فى حق الصبى ش
فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع فى حق الصبى
م الا انها شرعت فى حق البالغ كالطلاق ش جواب اشكال وهو
ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا يصح من البالغ
فاجاب بانها يشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق فصل م الامور
المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون ش وهو اختلال
فى العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا م
وهو فى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عظيم الانبياء
عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه
اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافى اهلية الوجوب فانه يرث ويملك
لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابى يوسف رحمه الله ش هذا اشارة الى انه
لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون م اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا
بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رحمه الله لم يفرق ش بين ما عرض بعد البلوغ
وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففى كل واحدة
من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده م ثم الامتداد فى الصلاة
بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رحمه الله بصلاة فيصير الصلوات ستا
وفى الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفى الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد
وعند ابى يوسف رحمهما الله اكثره كاف ش اى الجنون فى اكثر الحول كاف لسقوط
الزكاة

م واما امانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل وذلك لا يكون
حجرا ش وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم
بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام
لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر م
ويصح تبعا ش عطف على قوله فلا يصح م واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام
على وليه وتصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال
في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية ش وهو قوله لحقوق
العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب م ولما بينا انه اهل لكن
هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر
انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبداء الفطرة
لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فيختص
بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اي حالة لا يكون لازما للانسان ويكون منافية
للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته فالاصل
ان يخلقه على صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون في مبداء
الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض فهو قبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية
الاداء لكن الصباء عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط
نفس الوجوب والاداء حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب
عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث ش تعقيب
لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان م بالقتل ولا يلزم على هذا
الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية

لا يعد جزاء ش وانما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء
فان القاتل يعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالسبب
فلم يحرم ولا يشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء
بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية م ومنها العته ش وهو اختلال
في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
م وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت
لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق
انهما ش اي الجنون والعته م غير مقدرين والصبا مقدر ومنها النسيان
وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه ش
اي في حق صاحب الشرع م فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع
فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلاة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره
اما ان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في
في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فلان الناسي يكون عذرا
لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات
الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب ش اي نفس الوجوب م
لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه الصلاة والسلام
من نام ش عن صلاة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم
وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب م لعدم الاختيار فاذا قرأ
في صلاته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا يفسد صلاته واذا قهقه لا يبطل
الوضوء ولا الصلاة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم

منه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا ش لان النوم حالة طبيعية يتعطل
منها القوى المدركة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة
طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه
في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبه والانتباه من النوم
في غاية السرعة اما التنبه من الاغماء فغير ممكن م فيبطل العبارات ويوجب الحدث
في كل حال ش اى سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا
بخلاف النوم وانما جعلنا كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة
سبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل
الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب
ذلك دفعا للحرج م ولما كان نادرا في الصلاة يمنع البناء وهو كالحيض في انه
لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في
الصلاة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر
وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء على الكفر
فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فيكون حق
العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل
عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده ش اي لا يحتمل
التجزي م لانه يلزم من تجزيته تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي
لازمه اتفاقا فبعتق البعض يعتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله يتجزى
الاعتاق لانه ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالته كله
زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت
حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله ش اى

اى زوال حق الله تعالى يتبع م زوال حق العبد فبعتق البعض يكاتب عنده
الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب
التسرى ولا يصح منهما الحج ش اى من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب
الحج عليهما لا يقع المودى قبل العتق عن الواجب بخلاف الفقير م لان منافع
البدن لما ملك المولى الا ما استثنى من الصلاة والصوم ويصح من الفقير لان اصل
القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح
والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة ش سواء
كان اقربها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع م وبالقائمة من المأذون
واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا ش اى في القطع ورد المال
م وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق
القطع دون المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية
فتضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب
فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك ش اى اذا استهلك
مال الانسان م والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج
بغير اذن ودخل يؤخر الى عتقه وينصف الحل فينتصف المحل في حق الرجال
ش اى يحل للحر اربع وللرقيق اثنتان م وباعتبار الاحوال في حق
النساء كما سبق ش في فصل الترجيح اى تحل الامة اذا كانت
مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة م وينصف
الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله ش اى التنصيف
م فتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء
فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب

ان يعتبر مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان المنصف ولما كان
احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ناسا له والملك الآخر وهو ملك
المال ناقصا غير منصف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا
في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة
دراهم واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فتنصف ديتها
ش اعلم ان الملك نوعان ملك مال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة
كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك
الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا نصفها اي اذا بلغ قيمة
العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم
واما المرأة الحرة فان ملك الاموال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف
دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض
فعلت م لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا يوجب الاكمال فيما هو من
باب الازدواج ش اي لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا
الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور
ولا يكون الرد منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف
هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين باب للرقوق وهو الازدواج ينبغي ان يكون
كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما بينت ان العلة
لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكرها اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت
هذا الحكم فقلت م واما انتقاص ديته لان المعتبر فيه ش اي في العبد
م المالية فلا يتنصف لكن في الاكمال شبهة المساواة فننقص وهو
اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند

الشافعي لا بل هو كالوكيل ش وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا اذن
العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل
الاذن فيما اذن فيه كما في الوكالة م لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه وقلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته
وادنى طرقه اليد على انها ش اي اليد م ليست بمال ش فلا يكون منافيا
لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالكا م وهي
الحكم الاصلي في التصرفات ش اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع
الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك
الرقبة انما شرعت لتكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص
المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل
ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما
شرعت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه لان سبب مباشرة الملك لا يكون خاليا عن المقصود لان المقصود الاصلي
وهو ملك اليد حاصل للعبد م واما الملك ش اي ملك الرقبة م
فانما هو حكم ضروري ش اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما
ثبت ضرورة اي ثبت لشيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو
المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو
المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان
اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا م فالسبب شرع
له والملك للمولى خلافا له ش اي يكون المولى قائما مقام العبد في الاصل

ان يثبت الملك للمباشر م وهو كالوكيل في الملك ش اى العبد المأذون
في الملك بمنزلة الوكيل م اى اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك
للموكل في شرى الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة
مسائل المأذون ش اى المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين
الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته
ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحابا محاباة فاحشة وعلى المولى
دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر
من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا
التصرف في حال صحته يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس
كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا
من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل
اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون
الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال
ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا
فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل م وهو معصوم
الدم كالحر لانها ش اى العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم م
بناء على الاسلام والدار وفضل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد
على ما قلنا في الحج ش لان منافعه ملك المولى الا ما استثنى م فلا يستحق
السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف
على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا
في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان

ش فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس
ولا يشترط الولاية لمثل هذا م وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية
في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء ش اى لا يجب على العبد ضمان ما ليس
بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه
نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في حق
الجاني كانه هبة ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المتلف غير مال
ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق
للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء م الا ان يختار المولى الفداء فيصير
عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس
وعندهما يصير كالحوالة ش اى الارش اصل في باب الجنايات
خطاء لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما
لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن
لما اختار المولى الارش فداء من العبد كيلا يفوت العبد صار وجوب الفداء
عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب
الدفع عند ابي حنيفة وعندهما رحمهما الله يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية
م ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية الاداء لان الطهارة
عنهما ش شرط للصلاة والصوم على ما مر م ومنها المرض وهو لا ينافي
الاهلية لكن لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان
سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم
فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت ش الضمير في وهو يرجع الى الموت والضمير
في كان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت

عليه لانه تقوم الغرماء مقامه م مستندا الى اوله ش اى اول المرض وهو
حال من قوله يوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت
الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض
م في قدر ما يصان به حقهما فقط ش اى حق الغرماء والوارث
وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل ففي مقدار مهر
المثل لم يتعلق حق الوارث والغرماء لان المريض محتاج الى النكاح
لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق
حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا
حق لهما فيه م وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج
اليه وما يحتمله ش اى الفسخ كالاعتاق م يصير كالمعلق بالموت
ش اى لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ
على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين م والقياس في الوصية
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له ش اى للمريض ليتدارك تقصيرات
ايام الحياة م في القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث
في الثلثين والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع اصل ولما
ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه ش اعلم انه تعالى فرض
اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله
فنسخ الاول م بطلت ش اى الوصية للوارث م صورة ش بان يبيع
المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين

لا بمعناه م ومعنى ش بان يقر لاجل الورثة فانه وصية معنى م وحقيقة
ش بان اوصى لاحد الورثة م وشبهة ش بان باع الجيد من الاموال
الربوية بردي منها م وتقومت الجودة ش عطف على قوله بطلت
م في حقه ش اى حق الوارث م كما في الصغار ش اى ان باع
الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة م
ولما تعلق حق الورثة والغرماء بما لا صورة ومعنى في حقهم ش اى في حق
الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي الورثة
القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء لم تشاركهم البقية ولا يجوز للمريض
البيع من احد الورثة والغرماء بمثل القيمة م ومعنى فقط في حق غيرهم
ش حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة م لا ينفذ اعتاق
المريض ش هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق
الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم
والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمالية لا بصورته فيصح
اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض
الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل
اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب
الا انه لا يمكن رده الى الرق م بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن
في ملك اليد فقط ش فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا
فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين ولكن
يرجع على المولى بعد غنائه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل
السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته

م ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الدنيوية
فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة
غيره وان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها ش اى العين
هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان ينضم اليها ش اي
الى الذمة م مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما
ش اى الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنده مال او كفيل م ويلزمه الدين
مضافا الى سبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع
صلة كنفقة المحارم الا ان توصى فيصح به في الثلث واما ما شرع له لحاجته
فيبقى ما يقضى به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه
ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب
عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فيبقى
هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد ش اى بما بعد في باب
الكتابة وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكرنا ان كل ما يحتاج اليه الميت
يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل
على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن
بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى عقد
الكتابة فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية
يدا والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا م ويثبت الارث نظرا للخلافة
والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا
اذا ثبت ش اى الخلافة م نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به
ش اى بالموت واما يثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية

والموصى له خليفة للميت في الموصى به م فيكون سببا ش اى التعلق
بالموت سببا م في الحال ش للعتق م بخلاف سائر التعليقات
لانه ش اى الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز
بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت
انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق
بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما
على الانفراد جزء العلة م ولا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في
في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه
لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان
قبل وعلى هذا الاصل ش وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون
ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية يبقى دون المملوكية م قلنا المرأة
تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان المالكية حق له فيبقى
بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها وما لا يصلح لحاجته كالقصاص ش
لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثأر وعند انقضاء الحياة الميت
لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه م فانه يجب حقا للورثة ابتداء
حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب قد انعقد في حق الميت
حتى يصح عفوه ايضا ولهذا ش اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة م قال ابو حنيفة رحمه الله القصاص غير موروث حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب ش اى القصاص م
مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه او

او غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا الجهل
الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل وديانة الكافر ش اى اعتقاده
م فى حكم لا يحتمل التبديل ش كعبادة الصنم مثلا م باطلة فلا
يكون للكفر حكم الصحة اصلا ش بخلاف الاحكام القابلة للتبديل
كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم م واما فى حكم يحتمله فدافعة للتعرض
فقط عند الشافعى ش اى ديانتهم دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام
اتركوهم وما يدينون م فلا يحد الذمى بشرب الخمر وعند ابى حنيفة
هى دافعة له ش اى للتعرض م ولدليل الشرع فى احكام الدنيا
استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كالخطاب لم يثبت ولم
تنتهه ش اى فى احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله
العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع فى احكام
الدنيا فهو بهم تخفيفا لكنه فى الحقيقة تغليظ كما بينا فى فصل خطاب
الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس
فصورة التخفيف والامهال يوقعهم فى زيادة ارتكاب المعاصى
وفى يوم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله امهلناهم فظنوا انا
اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملى
لهم ان كيدى متين وقال تعالى انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب
اليم وقال نوله ما تولى م فثبت عنده ش اى عند ابى حنيفة رحمه الله
م تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح
المحارم حتى ان وطئ فيه ش اى فى نكاح المحارم م ثم اسلم يكون محصنا
ش فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابى حنيفة رحمه الله

ان وطئه فى هذا النكاح لا يكون زنا م فيحد قاذفه ويجب به النفقة
ش اى نكاح المحارم م ولا يفسخ ش اى نكاح ما دام
الزوجان كافرين م الا ان ترافعا ش ثم اقام الدليل على ثبوت
تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان فى نكاح المحارم بقوله م
لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى ثبوتها
الحفظ عن التعرض ش تقريره ان ديانتهم يصلح دافعة اتفاقا
ودافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى الاحكام التى يصلح ديانتهم
دافعة لها لا ثبتنا ولهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرف
هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدى
الى الغير فيثبتان م ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه ش هذا
جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ح
ان تركوا على ديانتهم فى باب الربوا ايض فاجاب بان معتقدهم
فى الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر
ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ان ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا
ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر
لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم
مثلا فانه لا يحل فى شريعة من الشرائع لانه حله كان فى شريعة آدم للضرورة
ثم نسخ فى شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب
اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال
حرمة الربوا مذكورة فى التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق ح
وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما فى

كتبنا

فافترقا م فان قيل ديانتهم ليست حجة متقدمة اجماعا فلا توجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احدهما
زوجته لا ترث بالزوجية ش اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب
الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم المقيس
عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في النوع لكنهما مندرجان تحت
حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو الدفع بانهم غير متعدية م قلنا ثبت
بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع
ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان ش اي احصان
المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف م فلا يكون في اثباتهما
ش اي اثبات التقوم والاحصان م اثبات الضمان والحد
ش بل الضمان والحد انما ثبتا باتلاف الخمر وبالقذف وانما
يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم
التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك م واما النفقة فانما تجب
دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بصحته
فوجد الزوج ديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الاخر
ش جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره
ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الاخر اي البنت التي
ليست زوجته فيكون متعديه هنا م واما عندهما فكذلك ش
اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما على قولهما فكذلك ايضا
اي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا م
الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا

اذ في شريعة ادم عليه الصلاة والسلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد
ش اي نكاح المحارم كان في شريعة ادم عليه السلام حكما ضروريا
اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا
ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة ادم عليه الصلاة والسلام
وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان تزوج
كل انثى ذكرا من بطن اخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك
ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين
مخلوقان من مائين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن اقرب من اخت
لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تقتضي البعدى لم يجعل القربى
فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما
اندفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون
ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر
دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف
الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت
هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم
ووطئ ثم اسلم م وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة ش
اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم
فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم
الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد
على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا م ولا تجب
النفقة ايضا ش عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين

ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول
فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل
الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة م واما على الثاني
ش وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة م فالنكاح وان صح
لكن النفقة صلة مبتداة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجبت تصير الديانة
متعدية ش فالحاصل ان المراد لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح
فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم
م والجواب ش اي جواب ابي حنيفة رحمه الله في النفقة م
ش انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان
ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة
فان حبسها بلا نفقة يكون تعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع
لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل
وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله ش م وغناؤها لا يدفع الحاجة
الدائمة بدوام الحبس والجهل كما ذكرنا ش اي لا يصلح عذرا وهو عطف
على قوله وهو الجهل لا يصلح عذرا م لكنه دونه ش اي دون الجهل
الاول م كجهل صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة لانه مخالف
للدليل الواضح لكنه لما كان متاولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما
لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزم جميع احكام الشرع
وكجهل الباغي فيضمن بالاتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط
ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث لقتله لان الاسلام
جامع ش اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا م والقتل

حق ش فلا يكون مانعا عن الارث م وكذا ان قتل عادلا ش اي
لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا م لانه حق في زعمه ولاية
منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه
فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف ش كما في غصب مال غير متقوم
فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه
الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن
في غاية التناقض م وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك
التسمية عمدا ش فانه مخالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه م والقضاء بالشاهد واليمين ش اي يمين المدعي فانه
مخالف قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان م او السنة
المشهورة كالتحليل بدون الوطء ش على مذهب سعيد بن المسيب
فانه مخالف حديث العسيلة م والقصاص في مسئلة القسامة
ش فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا
عمدا كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي رحمه الله وعند مالك رحمه الله
يقضى بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رحمه الله
وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا
الحديث وحديث العسيلة من المشاهير م او الاجماع كبيع ام الولد ش
فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه م حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه
ش يتعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي
في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع م والجهل يصلح شبهة ش عطف على النوع المذكور

في الجهل م كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح ش اي غير المخالف للكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع م اوفي موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر به ش اي بالوضوء م زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء
ثم قضى الظهر ش بناء على هذا التذكر م ثم صلى المغرب على ظن ان العصر
جائز ش بناء على جهله بفرضية الترتيب م يصح المغرب لان الترتيب
مجتهد فيه ش فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر
عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي
لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان بزعم وقت
اداء المغرب اي عصره جائزا اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز
فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر م وان لم يقض الظهر
وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز ش اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء
فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا
اخر ثم تذكر انه على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية
خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا
فيه خلاف زفر رحمه الله فانه كان يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول
يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني م لم يصح العصر
ش اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر
لم يصح العصر لانه زعم للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية
م واذا عفا احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل
واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد ش فان عند

البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن
القاتل م وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه
ش لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة
اذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة
م ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له لا يحد لانه موضع
الاشتباه فتصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب
والعدة ش اي لا يثبت النسب ولا العدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان
بالوطئ بشبهة م وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا
بالحرمة ش لا يحد لان جهله يكون شبهة م لا ان زنى هو ش اي
ان زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله في حرمة الزنى لا يكون شبهة
لان الزنا حرام في جميع الاديان م او شرب ذمي اسلم ش اي يجب
الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر
بالجهل بحرمة الخمر فلا تصير شبهة في درء الحد م واما جهل يصلح عذرا
ش هذا هو النوع الرابع من الجهل م كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع
وكذا اذا نزل خطاب ولم يشتهر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء ش
فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة
فاستحسن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت
المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس م وقصة تحريم الخمر ش
لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف اخواننا الذين
ماتوا وهم يشربون الخمر وياكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب

النهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا م واما اذا انتشر في دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون ش اي يكون عذرا م حتى ان تصرفا لا يصح ش اي من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالو توقف كبيع الفضولي م وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح او بالخيار ش اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذا جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر م لان الدليل مشهور في حقها ش لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان يكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر م

في حق الامة مخفي ش لان خدمة المولى تشغلها عن العلم فالدليل يخفى في حقها فتعذر بالجهل م ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك ش هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلاث والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء م حتى يشترط القضاء ثمة لا هنا ش تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر م ومنها السكر هو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء ش كالبنج والافيون م وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل ش اي المثلث م بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به ش اي بالسكر من المثلث م وهو ش اي القسم الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث م لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام وتصح كل عباراته وانما يتقدم فيه القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنى وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر

دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر
سبب الحد يلزم لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام ش اى
حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو م وزاد ابو حنيفة
ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد
باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما
وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالة ش اى دلالة الهزل اى شرط الهزل
ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا
م ولا يشترط كونه ش اى كون الشرط وهو المواضعة م في نفس العقد
ش بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد م وهو ش
اى الهزل م لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها
بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما ش
اى في الاختيار والرضى م وهي اما في الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات
اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما
ان تواضعا في اصل العقد ش اى يجري المواضعة قبل العقد بانا نتكلم
بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع م وان اتفقا على الاعراض ش
اى قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد
م صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد
على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا ش اى للمتعاقدين م
لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم ش هذا دليل على كونه بمنزلة خيار
الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضاء بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك
م مفسد العقد ش كما في خيار المؤبد م لكن لا يملك بالقبض

فيه لعدم الرضاء بالحكم ش هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد
فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد م فان نقض احدهما
انتقض وان اجازاه في الثلث جاز ش اى اجازاه في ثلاثة ايام
جاز عند ابي حنيفة رحمه الله اى ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في
في الخيار المؤبد م لا ان اجاز احدهما ش لانه كخيار الشرط للمتعاقدين
فيتوقف على اجازتهما م وعندهما لا يشترط في الثلث ش اى عندهما
لا يتقيد الاجازة بالثلاثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد
م وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء ش اى لم يقع في خاطرهما
وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا م او اختلفا في الاعراض
والبناء فيصح العقد عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم يتصل به ش اى بالعقد م لا عندهما ش اى
لا يصح العقد عندهما م فاعتبر العادة ش فان العادة تحقق المواضعة
ما امكن م على ان المواضعة اسبق قلنا الاخر ناسخ ش الاخر
وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يمض على المواضعة
واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما
وقال الاخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء
فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
وعلى اصلهما كالبناء م واما ان تواضعا على البيع بالفين على ان
الثمن
الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رحمه الله
لظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة
هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد

وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف ش اى اصل العقد
اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين
جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر
المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد
كما بينا في المتن م واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل
بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل
بهما مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب
له فلا يفسد ش انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد
الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر واما قال لا طالب له لان اتفاق العاقدين
على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى
حمارا على ان يحمله حملا خفيفا ونحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن
الجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو
الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا
لا يفسد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض
قوله م واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يجري
خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصل
العقد لزم فوجب مهر المثل وان كان في قدر البدل فان اتفقا
على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والاول لابي حنيفة رحمه الله

بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط ش لكن النكاح لا يفسد
بالشرط م وعلى انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله
المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فرجح به ش اى
بالثمن م وفي رواية ابي يوسف رحمه الله الفان قياسا على البيع وفي جنس
البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا
وعلى انه لم يحضرهما وان اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل ش لان الاصل
على رواية محمد رحمه الله بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة
في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة
في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل
في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل
المسمى وجب مهر المثل م وفي رواية ابي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما
مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم
الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة
فلترجيح الايجاب ش اى ترجيح العقد على المواضعة م واما عندهما
فلعدم تأثير الخيار ش فانه اذا اشترط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق
واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق
ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين م
وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا ش اعلم ان المال
في الخلع والعتق على المال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق
التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل

لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل
في وجوب المال م وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف على مشيتها
واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت ش لانه لما اشتغل
بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب م فيبطل الشفعة
وبعده التسليم بط لانه من جنس ما يبطل بالخيار ش حتى لو قال سلمت
الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة
باقيا م وكذا الابراء ش اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل
الابراء بشرط الخيار م واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان
فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق
والعتق مكرها بط فكذا هازلا فاما الاعتقادات فالهزل بالردة
كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به ش اي ليس
كفره بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير
معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر
نعوذ بالله منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته
ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم م واما
الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ش
ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه م ومنها السفه ش وهو خفة
يعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام
فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف
دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان
الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه

المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن
تعتريه خفة اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية
في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة م وهو
لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لو
سن الجد تعن مثله الايناس فسقط المنع ش وهي خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فيكون اقل سن يمكن ان يكون المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة م
واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر ش الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية
لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن م
وان اصر عليها ش كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن
فعابه فعل السفه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق
النظر له م ودنياه ش عطف على قوله حقا له م على منع المال
وايضا صحة العبادة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضا
حقا للمسلمين ش والسفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فركب عليهم الدين
فضيع اموال المؤمنين في ذمتهم اي يشتري جارية بالف دينار فلو فلس
معها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم ببخارا وقصته
انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته
فعجز عن مكابرة شدايد هجرها وكان في الفقر والمسكنة بحيث لا يملك قوت
يومه فضلا عن ان يملك ما يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض
خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس ثيابا البليس

وراكب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن
التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على غرفة ودعا صاحب الجارية
وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة الشهود
فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء
البايع يتقاضى الثمن من المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتف عثنونه م
وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف
وعند الحنفية رحمهما الله لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم
ش اي صادرا عن علم ومعرفة م لم يكن سببا للنظر وما ذكرتم من النظر
مقابله فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن ش
اي حجر السفيه بطريق النظر م اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته
والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال
ثم اذا كان الحجر بطريق النظر ش اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله م
يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره ش
المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد
حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر
كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء
نسله وصيانة مائه وتلحق في ذلك الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى
نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى
هي ولا ولدها لان حاجته متقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه
ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل
في هذا الحكم بمنزلة شرى المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام

الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم
ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له ايضا من سعايته فيكون
السعاية الواجبة على العقد للبايع م وهذا الحجر عندهما ش اي الحجر
المختلف فيه الذي هو بطريق النظر م انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه
ش اي بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي م عند محمد
ويحجر القاضي عند ابي يوسف رحمه الله واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ
امواله ش التلجئة هي المواضعة المذكورة مفصلة م ببيع او اقرار
فيحجر على انه لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها ش متصل بما
قبله وهو قوله فيحجر م واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع
القاضي فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا
شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف
المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلاة فعند الشافعي
القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلاة
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة تصدق على الركعتين
الساقطتين ولتسميته الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر ش اي في فصل
العزيمة والرخصة م وانما يثبت هذا الحكم ش اي القصر م بالسفر
اذا اتصل بسبب الوجوب ش اي اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال
القضاء لا يجوز القصر م ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر
في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر تصير السفر
شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن اذا افطر

لا كفارة عليه ش اى الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة
م وان افطر ثم سافر لم تسقط ش اى الكفارة م بخلاف ما اذا مرض
ش والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا
مرض فى هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا عليه فى هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختيارى والمرض
ضرورى م واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم
السفر عليه ش والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
و[illegible] اصحابه رضى الله تعالى عنهم انهم رخصوا رخص المسافر بمجاوزتهم العمران والكعبة
ان لا يثبت القصر الا بعد مضى مدة لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس
لما روينا م ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة تصح وان كان فى غير موضع
الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع ش
اى نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر م وهذا رفع ش اى نية الاقامة
بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع م وسفر المعصية لا يوجب
الرخصة وقد مر ش اى فى فصل النهى م على ان المعصية منفصلة
عنه فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت فى المصر والرجل
قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهى عن هذا السفر لمعنى
فى غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيانا بعينه ش فلا يثبت بالسكر
الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل م وقوله تعالى غير باغ ولا عاد
اى فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق ش قد تمسك الشافعى
على عدم الرخصة بمن سافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا
من قوله تعالى فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل

غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة
تلذذا واقتضاء للشهوة بل ياكلها دفعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد
جوعته ولا ينبغى ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعتدى اى لا يرفعها لجوعة
اخرى م ومنها الخطاء ش وهو ان يفعل من غير ان يقصده
قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمى
لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام م وهو يصلح عذرا
فى سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة فى العقوبة
حتى لا ياثم اثم القتل ولا تواخذ بحد او قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب
على المعذور وليس بعذر فى حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان
لانه جزاء مالى لا جزاء فعلى ويصلح ش اى الخطاء م مخففا
لما هو صلة لم تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية س انما قال هذا
لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر فى المتن لانه
جزاء مالى م ولوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح
سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر ش
الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة م ويقع طلاقه عندنا
لا عند الشافعى رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام
العمل بالفعل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ
مقامه لا مقام التيقظ والرضى فيما يبنى عليه كالبيع اذ لا حرج فى دركهما
ش تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا ان يكون صادرة
عن العاقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان
لا يعتبر ولا تواخذ انسان بها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او

او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا
لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العمل
من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما
يعرضان بنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ
لا يقع السهو والغفلة الا نادرا فكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر
في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو
في وقت ما هذا معنى قوله دوام العمل بالعقل الى اخره وانما لم يقم البلوغ
مقام التيقظ حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام الرضا
في التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك التيقظ
والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية
التي يتعذر الوقوف عليها يقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام
المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر التيقظ والرضا دفعا لشبهة
الشافعي رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق
النائم ولقيام البلوغ مقام الرضاء فيما يعتمد على الرضاء عطف على قوله
لا يقع طلاقه قوله م واذا جرى البيع على لسانه ش اي لسان
الخاطي م خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره
فالاكراه ش هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة م وهو اما
ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا مفسد
للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم
للرضاء غير مفسد للاختيار والاكراه بهما لا ينافي الاهلية ولا الخطاب
لان المكره عليه اما فرض ش كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل م

او مباح ش كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان م او رخص
ش كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر م او حرام ش كما اذا اكره
على قتل مسلم بغير حق م حتى لو جوره ويأثم اخرى ولا الاختيار
ش اي لا ينافي الاختيار م لانه حمل على اختيار الادهى او صول
الشافعي رحمه الله في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا يقطع
الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره ش الاكراه عند الشافعي رحمه الله
اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون
عذرا واما ان لا يكون عذرا واعلم انى اقمت لفظ الفاعل مقام المكره
بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر م
والعصمة تقتضي دفع الضرر بو فرضناه ش اي رضا الفاعل م
ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا يبطل الاقوال كلها لان
ش لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم
بلسان غيره م ويضمن الحامل الاموال ش اي اذا اكره على اتلاف
مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل
م وان لم يكن عذرا لا يقطع ش اي الحكم عن فعل الفاعل م
فيجلد الزاني ويقتص القاتل مكرهين واما يقتص الحامل بالتسبيب
ش جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل
لكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص
يجب عليهما عند الشافعي فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب م
وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا ش اي الحكم عن فعل الفاعل م
فيصح اسلام الحربي وبيع المديون مال القضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة

بالاكراه ش يتعلق بما ذكره وهو اسلام الحربي وطلاق المولي وبيع المديون
ماله وهو مذهب الشافعي في الايلاء ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة
الايلاء م لا اسلام الذمي به ش اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام
ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها م والاكراه
بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار
بان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار
الفاعل كالمعدوم وهذا ش اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم
م لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك ش
اي كونه آلة م ينسب الى الحامل والا ش اي وان لم يحتمل كون
كون الفاعل آلة للحامل م بقي منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها
لا تحتمل ذلك ش اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان
الغير ممتنع م فان كانت ش اي الاقوال م مما لا ينفسخ
ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ لانها ش اي
الاقوال التي لا تنفسخ م ينفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضا
بالحكم ومع خيار الشرط ش عطف على قوله مع الهزل م وهو ينافي
الاختيار اصلا ش اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل
الاختيار م فلان ينفذ بالاكراه ش اي الاقوال التي لا ينفسخ بالاكراه
م وهو يفسد الاختيار اولى ش وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة
والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه
فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه
مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل مع عدم اختيار الحكم

والرضا به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن
يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه
فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل
الوقوع في الاكراه م واذا اتصل تعلق المال ش اي اذا اتصل الاكراه
بقبول المال في الطلاق م يقع الطلاق بلا مال لانه ش اي الاكراه م
لعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه ش اي على
م كما في خلع الصغيرة ش فانه يقع الطلاق بلا مال م بخلاف الهزل اما
عند ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضا بالسبب ثابت ش اي في الهزل م دون الحكم
فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه ش اي على المال في الخلع بطريق الهزل
م كما في خيار الشرط في جانبها ش اي اذا خالعها بشرط الخيار لها فيتوقف
الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج
لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها م واما عندهما
فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضا
كالبيع والاجارة يفسد بالملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضاء وكذا الاقارير كلها
لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك ش اي كون
الفاعل آلة للحامل م كالاكل والشراب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها
ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل
مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله
على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع
والتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب
وتبديل ذات الفعل ايضا ش فان البيع حينئذ يصير غصبا م والا

وان كان لا يحتمل ذلك ش اى لا يحتمل كون الفعل آلة للحامل م لانه من الاتوال

لكن الاتلاف فعل يحتمله س فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف

فهي المعنى الاول لم يجعل آلة فيقع على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف

يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله م فينتقل

الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل ش لانه من حيث انه اعتاق يقتصر

على الفاعل م وان لم يلزم منه التبدل ش اى وان لم يلزم من جعله آلة

تبدل محل الجناية يجعل كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه والمعنى

فيجعل الفاعل من السيف فيضاف الى الحامل ابتداء م فوجب الجناية عليه فقط

ش اى على الحامل واكان عمدا يقتص هو فقط م لكن في الاثم لا يمكن جعله

آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما

والمحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا

لان دليل الرخصة خوف فوتهما في ذلك سواء ش اى القاتل والمقتول اذا كانا

سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه م وكذا جرح الغير ش

اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح م لا جرح نفسه حتى لو اكره

على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة

الى الغير والزنا فيه معنى ش فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع

النسب على الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا م وحرمة تسقط له

كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل

ش وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه

م حتى ان امتنع اثم لا بغير الملجئ ش اى لا يبيحها غير الملجئ

م لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى

التي لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا

واما في حقوقه التي يحتمل السقوط في الجملة كالصلوة فرخص بالملجئ وان صبر

صار شهيدا وقدم في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس

فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه ش اى اذا اكرهت المرأة على الزنا

بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه

على قتل النفس اذ زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة

فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل

لانه قطع النسب م ولما رخص زناها الحد لا يجد بغير الملجئ للشبهة

ويحد هو ش اى اذا اكرهت المرأة على الزناء بالملجئ يكون زناها

رخصا فينبغي انها ان زنت بالاكراه بغير الملجئ يكون في زناها شبهة

الرخصة فلا يحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد

لعدم شبهة الرخصة م واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم

وحكمه حكم اخويه ش اى في انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا

والمراد باخويه حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمل السقوط لكنهما لم يسقط

وهما حق الله تعالى م ويجب الضمان

لوجود العصمة تم والله

ولي العصمة والتوفيق

١